مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي

دراسة في العقيدة والتوحيد

تقديم

فاطمة أحمد رفعت

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان

قسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية

مراجعة

الأستاذ الدكتور محمد جلال شرف

قسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

١٩٨٩

دار المعرفة الجامعية

٤٠ شارع سوتير - الإسكندرية

BullStax
BP
165.5
.R54
1989 g

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

يعلم الله كم كانت سعادتي وغبطتي وسروري بظهور هذا الكتاب القيم بعد طول غيبة ، وبعد صبر فارغ وشوق لجوج ، فلقد تحققت أعز أمنياتي في ميدان الفكر الاسلامي ، وذلك على الرغم من كثرة الكتب التي أخرجتها للمكتبة العربية والاسلامية سواء ما كان منها في ميدان علم الكلام ، أو التصوف ، أو التراث الاسلامي وحضارته العربية التي تميزت عن غيرها من الحضارات اليونانية والفارسية والهندية وحتى حضارات أوربا الحديثة والمعاصرة . والسبب في ذلك أن الفكر الاسلامي أخذ من الحضارات السابقة ما يتفق والتوحيد ، وأخرج لنا تراثا اسلاميا عربيا خالصا يتسم بالقيم الأخلاقية والنظريات العلمية ، والأفكار والمصطلحات الفلسفية وشتى فنون العلم والمعرفة .

ورغما عن هذا كله ، فانني كنت أشعر في قرارة نفسي بأن المكتبة العربية في حاجة ماسة إلى فرع آخر من فروع الفكر الاسلامي ، ومذهب من المذاهب الكلامية لا يقل أهمية من غيره من المذاهب الاسلامية ، من حيث أنه مذهب متكامل في المنهج والموضوع والعقيدة التي يحتاجه عالمنا الاسلامي وهو مذهب أهل السنة والجماعة « الأشاعرة » وهو مذهب وسط بين المذاهب الاسلامية في العقيدة والتوحيد ، وسط بين العقل والإيمان في كل قضايا الفكر الاسلامي ونظرياته المختلفة التي عالجت الصلة بين الذات والصفات والصفات الإلهية ، وكذلك الأفعال الانسانية بين الجبر والاختيار والتي

ME94/09/09
AD E2244

تحدد مفهوم العدالة الإلهية تحديداً متكاملا يؤكد العلاقة بين الله الإنسان ، وغير ذلك من المفاهيم فى ميدان نظرية السببية ومفهوم العلية التى تؤكد ارتباط الانسان بايمانه بالله .

وهكذا تحققت أمنيتى بظهور هذا الكتاب «مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلته فى الفكر الاسلامى ، دراسة فى العقيدة والتوحيد» للباحثة الآنسة فاطمة أحمد رفعت ، بعد مراجعته وتنقيحه وإخراجه فى صورته الانيقة تحقيقا لرغبة صاحبة هذا البحث قبل أن يختارها الله إلى جواره راضية مرضية ونفس مطمئنة هانئة بحياتها الأبدية بين الشهداء والصديقين والأبرار أولئك السابقون المقربون الذين تنجذب أرواحهم إلى الملأ الأعلى لتنعم بما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطـــر على قلب بشر .

فأهدى هذا الكتاب إلى روحها الطاهرة وإلى كل من أسهم فى هذا الميدان وبخاصة أستاذى الجليل والمفكر الاسلامى المعاصر الذى تبنى فى كتاباته ومؤلفاته المتعددة فى ميدان الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والتصوف مذهب أهل السنة والجماعة « الأشاعرة » باعتبارهم أفضل الفرق الاسلامية الكلامية، وكانت أمنيته أن ينتشر هذا المذهب الوسط بين المسلمين ، أستاذى وأستاذ الأجيال فى شتى جامعات مصر والعـــالم العربى المرحوم الاستاذ الدكتور / على سامى النشار .

وبالله وحده التوفيق ؟

ا. د. ، محمد جلال شرف ،

أستاذ الفلسفة الاسلامية

شكر وتقدير

لست أحسب نفسى مستطيعة شكر استاذى الدكتور / محمد عاطف العراقى فقد أعطانى من وقته وجهده الشىء الكثير ، وكثيرا ما كنت ألجأ إليه لمعاونتى فى حل الصعوبات التى تقابلنى فى البحث . فكان سيادته يذلل لى كل صعوبة ويسدى إلى العون قدر استطاعته .

ولذلك آمل أن يجد فى بحثى هذا ما يقوم مقام شكرى له ، وانى لكلى يقين أن هذا البحث سيبقى دليل صدق على توجيهه وارشاده .

كذلك أتوجه بشكرى إلى كل من أعاننى على هذا البحث من القائمين على مكتبة معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينكان ، وعلى رأسهم الأب الدكتور / جورج قنواتى وكذلك أستاذى الدكتور عثمان يحيى ، فقد أسدوا جميعا إلى كثيراً من النصح والارشاد العلمى القيم ، وأمدونى بما لديهم من مصادر ومراجع كان لها عظيم الفائدة فى إتمام هذا البحث ، الذى أرجو الله تعالى أن يكون معينا ومفيدا ونافعا للباحثين فى هذا المجال .



تقـــديم

بقلم الاستاذ الدكتور/ محمد على أبو ريان

أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الاسكندرية ،

وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية (س) —

وأستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومى والمخطوطات

بجامعة الاسكندرية (حاليا) .

شاءت إرادة الله ، ولا راد لمشيئته تعالى ، أن يظهر هذا البحث فى كتاب بعد وفاة صاحبته الباحثة الآنسة / فاطمة أحمد رفعت محمد عبد القادر التى لم تألو جهدا فى سبيل إتمامه ولم تدخر وسعا لتنجزه فى صورة يرضى عنها الجميع ، فسهرت الليالى ، وقدمت أجمل أيام عمرها — شبابها الغض — قربانا لهذا البحث الذى نقدمه لقراء العربية اليوم ، ولعـــله يكون صدقة جارية هذا العمل الجليل من حيث ينتفع به محبو المعرفة ومريدوها من الذين وهبوا حياتهم للسير فى درب الحكمة حتى ينهلوا من ينابيعها الصافية فتلهمهم جدة الصواب وطريق الخير والحق والجمال .

وقد اتخذت الباحثة عنوان بحثها وهو :

« مشكلة الذات والصفات عند الغزالي ومصادرها الأشعرية »

وقد دفعنى إلى كتابة هذا التقديم ، عندما وجدت الأستاذ الفاضـــل والعالم الجليل الدكتور محمد عاطف العراقى أستاذ الفلسفة الاسلامية وهو غنى عن التعريف تفضله بالإشراف على هذا البحث وقد أجازه للمناقشة ،

ولكن القدر شاء لصاحبته أن تغادر دار الفناء لتصبح خالدة فيه بعملها الذى أتمته فى هذا البحث ، وليهدأ بالها وتنعم بدار البقاء بجوار الصديقين والصديقات ، هادئة مطمئنة ، وراضية ، مرضية بما قدمته من عمل فى عمرها القصير ، وحسبها ما قدمت فى محراب العلم ، والمعرفة ، ما يكون شفيعا لها يوم التلاقى ، سائلين المولى عز وجل أن ينزلها منزلة الشهداء ، فهى بحق شهيدته فقد قدمت حياتها قربانا وحبا وتقديرا له .

لقد تناولت الباحثة موضوعها فى ستة فصول ، تضمن كل فصل عدة عناصر منتهية إلى خاتمة تخلص فيها إلى عدة نتائج ارتأتها صائبة ، واعتقدت ذلك طالبة من كل باحث فيما بعد يستكمل ما يراه من نقص فى بحثها لم تكن راغبة فيه ..

يتحدث الفصل الاول عن « الذات الالهية بين الغزالى والمتكلمين » وقد عرضت الباحثة من خلال هذا الفصل اثبات الغزالى قدم البارى وبقاءه ورده على المعتزلة بشىء من التفصيل من حيث اثبات الاشاعرة ثم اثبات الغزالى المتضمن اثباته لقدم البارى وبقائه مقررا ما ثبت قدمه استحال عدمه مفندا دعوى المعتزلة بشيئية المعدوم ، ثم تعرج الباحثة إلى مشكلة التنزيه بين الغزالى والمعتزلة من حيث الجسمية والجهة والرؤية لتختم هذا الفصل بوحـــدانية الله بين الغزالى والفلاسفة من حيث اثبات الاشاعرة وحدانية الله كذلك اثبات الغزالى لذلك ثم نقده للفلاسفة وموقفه منهم ثم قدمت لنا الباحثة نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الغزالى والاشاعرة .

أما الفصل الثانى فقد تناول « صفة القدرة عند الغزالى وفى التراث الاشعرى » وفى هذا الفصل رأينا اثبات الاشاعرة لقدرة الله وردهم على

المعتزلة بينما نجد الغزالي يثبت صفة القدرة لله تعالى عن طريق كونه قادرا وعموم تعلق القدرة الالهية وقوله بمقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة ثم ابطاله التولد ورده على المعتزلة » . ثم الغزالي يتكلم عن السببية ورده على الفلاسفة وبعد ذلك تتكلم الباحثة عن نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة مع نظرة نقدية .

بينما يعرض الفصل الثالث لموضوع « صفة الحياة » والسمع والبصر عند الغزالي وتأثره بالاشاعرة « ويتضمن هذا الفصل عدة موضوعات منها استدلال الغزالي على كون الباري حيا باثبات علمه وقدرته مع بيان موقف الغزالى من المعتزلة ثم اثباته لكون البارى سميعا بصيرا من حيث أن الخالق أكمل من المخلوق ثم رد الغزالى على المعتزلة والفلاسفة وقد وضحت الجذور الاشعرية لاثبات الغزالي السمع والبصر والحياة للبارى ومـــدى متابعته للاتجاه الاشعرى ، ولم تكتف الباحثة بذلك بل قدمت نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة مع نظرة نقدية .

ويأتى بعد ذلك الفصل الرابع الذى يتحدث عن : « صفة الارادة الالهية والعلم الالهى عند الغزالى وأصولها الاشعرية » ويحتوى هذا الفصل اثبات الغزالى لله تعالى مريدا لأفعاله وامكان صدور حادث من قديم مع رده على الفلاسفة وتوضيحه لعموم تعلق الارادة الالهية خلافا للمعتزلة . . إلخ مع بيان نقد ابن رشد للغزالى والاشاعرة . .

أما الفصل الخامس فهو بعنوان : « صفة الكلام عند الغزالي وفى التراث الاشعرى » ونجد هذا الفصل محتويا على اثبات الغزالي كون البارى متكلما بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية ، مع اثباته الكلام

النفسى معنى زائد على العلم والارادة خلافا للفلاسفة .. مع اثبات أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة مع بيان الموقف الاشعرى كما يراه ابن تيميه بمنظور نقدى .

أما الفصل السادس الذى اتخذت له الباحثة عنوانا له : « العلاقة بين الذات والصفات عند الغزالي ومدى تأثره بأئمة الاشاعرة » وقد تضمن هذا الفصل عدة موضوعات منها موقف الغزالى من صفات المعانى باعتبارها زائدة على الذات قائمة بها قديمة فضلا على أن صفاته تعالي ليست هى الذات ولا غير الذات ثم تعرج الباحثة إلي العلاقة بين الاسماء وبين الذات والصفات والافعال عند الغزالي ثم تتابع مدى متابعة الغزالى للمدرسة الاشعرية مع بيان الموقف الاشعرى برؤى نقدية .

ثم يأتى البحث إلى النهاية بخاتمة تعطي فيها الباحثة النتائج التى توصلت إليها .

مما لاشك فيه أن هذا البحث وهو فى مشكلة الذات والصفات الالهية عند الغزالى ومصادرها الاشعرية يحتل الصدارة فى مجال علم الكلام . وكذلك فى الفلسفة الاسلامية . ولما كان هذا الموضوع متشعبا ولا يمكن تناوله من ناحية متكلم واحد وهو أبو حامد الغزالى ومن جهة أخرى بالنسبة لفيلسوف آخر وهو ابن رشد ، فقد تحققت بهذه الرؤية المحددة أن تلم بهذا الموضوع من شتى نواحيه من خلال الغزالى وابن رشد .

ومما يحمد للباحثة أنها قد توصلت إلى عدة حقائق هى : —

١ — إن الغزالى كان كلاميا جدليا صوفيا فى أغلب نواحيه وهو يفارق بذلك المنهج الفلسفى جملة وتفصيلا .

٢ ـ ورغم صفته السابقة فقد ذهب فى كثير من الاحيان إلى مهاجمة المنهج الكلامى وحمل على علم الكلام وأهله بصورة لا تقل ضراوة عن هجومه على الفلسفة ومن سار فى دربها .

٣ ـ وقد أثبتت الباحثة تأثره بالمدرسة الاشعرية وكذلك بمصادر غير أشعرية .

٤ ـ كذلك لابد أن نفهم مذهب الغزالى فى عمومه غير منفصل عن نزعته الصوفية وأيضا لا يمكن فهمه بفصله عن نزعته الكلامية الاشعرية .

لعل هذه مقدمة يسيرة لا تخل بما جاء فى هذا البحث من جهد ومثابرة دلتنا على روح البحث المتأصلة فى الفقيدة الباحثة سائلا الله تعالى أن يثيبها خيرا عما قدمته فى بحثها الذى أشرف على توجيهه نحو الكمال الأستاذ العالم الجليل الدكتور محمد عاطف العراقى ـ أستاذ الفلسفة الاسلامية بآداب القاهرة .

هذا وبالله التوفيق

دكتور / محمد على أبو ريان

أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بآداب اسكندرية
(س) وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية
(ح) وأستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومى
والمخطوطات بجامعة الاسكندرية حاليا .

مقدمه

يمكن القول بأن البحث فى موضوع الصفات الالهية عند المتكلمين والفلاسفة يحتل مكانة رئيسية فى مجال علم الكلام ، وايضا مذاهب فلاسفة الإسلام ، إذ لا يخفى علينا أن المتكلمين والفلاسفة قد خصصوا الكثير من المباحث لدراسة كل الجوانب المتعلقة بالصفات الالهية دراسة دقيقة تحليلية هامة ... ومن هنا وجدت أنه من الضرورى دراسة هذا المجال . . . مجال البحث فى صفاته تعالى .

وإذا لم يكن بالإمكان دراسة موضوع الصفات الالهية عند متكلمى وفلاسفة الإسلام فى نطاق بحث واحد ، فقد كان ضروريا دراسة هـــذا الموضوع عند أحد المتكلمين أو أحد الفلاسفة . وقد وجدت ثراء لا حد له فى بحث الغزالى لموضوع الصفات ، إذ أنه ترك لنا الكثير من المؤلفات التى تعد بالغة الأهمية ، وتدلنا دلالة قاطعة على أن هذا المفكر الإسلامى الكبير قد حلل هذا الجانب تحليلا دقيقا .

غير أنى لم أتناول فى بحثى هذا معالجة الغزالى لهذا الجانب من مبحث الالهيات بشكل أفقى ، سارده ما ذهب إليه فى هذا المجال ، ولكنى قمت بمعالجته بطريقة رأسية ، إذ أننى سلكت فى ذلك مسلك المنهج المقارن ، فعرضت لآراء الغزالى من جهة نسبتها إلى أئمته من مفكرى الاشعرية ، وركزت فى بحثى لهذه المؤثرات الفكرية الاشعريه على اثنين من أئمة المذهب ، وهما لاشعرى مؤسس المذهب وواضع أصوله . والذى استفاد الغزالى منه المذهب الاشعرى بشكل غير مباشر .

أما عن المصدر الأشعرى الثانى فهـــو السجوينى إمام الحرمين وأستاذ الغزالي ومنبع تأثره ، والذى نقل إليه بذور المذهب الاشعرى ، والتى غرسها فيه ، وفيمن سبقوه أمامهم أبو الحسن الاشعرى .

فاذا فرغنا من ذلك ، قلنا ، أن الغزالي قد بحث موضوع الصفات الالهية بحثا مستفيضا ، خاصة فى كتابه (الإقتصاد فى الإعتقاد) والذى جعلناه محورا لبحثنا فى هذا المجال ، هذا بالإضافة إلي مصنفاته الأخرى العديدة الكلامية ، أو الصوفية ، أو حتى المضنونة .

وقد ذهب الغزالى فى معرض ذلك إلى ، أن كلمتى الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات ذاته تعالى ، واثبات صفاته ، واثبات أفعاله ، بالإضافة إلي اثباتها صدق الرسول (ﷺ) ، وأن بناء الإيمان يكون على هذه الأركان .

وقد صنف الغزالى موضوع الصفات الإلهية تصنيفا دقيقا فى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) ، حين قسم الموضوع إلى قسمين : الأول ، الصفات الاحادية ، وهو يدور حول أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها . أما الثانى ، فيدور حول الأحكام العامـــة للصفات . هذا فضلا عن تصنيفه للموضوع فى كتابه (قواعد العقائد) .

وقد ذهب فى مؤلفه هذا إلى أن البحث فى صفاته تعالى مداره على عشرة أصول وهى : العلم بكونه تعالى قادرا مريدا عالما حيا ، سميعا بصيرا ، متكلما ، منزها ، عن حلول الحوادث ، وأنه قديم الكلام والعلم والارادة وسائر صفات الذات .

أما عن الأصل الأول ، فيقول الغزالي ، بأنه العلم بأن صانع العالم

قادر ، وأنه تعالى صادق فى قوله (وهو على كل شيء قدير) لأن العالم محكم فى صنعته ، مرتب فى خلقته . وهو يرى أن من رأى ثوبا حسن النسيج والتأليف ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له وانسان لاقدرة له ، كان متخلفا عن غريزة العقل .

وقد ذهب الغزالي إلى أن الأصل الثانى هو العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات ، صادق فى قوله (وهو بكل شيء عليم) ومرشدا إلى صدقه بقوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وفى ذلك دلالة على عموم تعلق علمه تعالى بجميع المخلوقات وردا على من قصر علمه من الفلاسفة على الكليات دون الجزئيات ، أو على نفسه دون غيره .

وقد ذهب كذلك إلى أن الأصل الثالث هو العلم بكونه تعالى حيا ، فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته ، ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر ، دون أن يكـــون حيا ، اجاز بأن يشك فى حياة الناس والحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات .

وهو يرى أن الأصل الرابع هو العلم بكونة تعالى مريدا لأفعاله ، فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته ، فهو المبدىء المعيد ، والفعال لما يريد , . وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده ، ومالا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده ، والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة ، فلابد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين ، وليست هى العلم ، إذ لو أغنى العلم عن الإرادة فى تخصيص المعلوم حتى يقال : إنما وجد فى الوقت الذى

سبق العلم بوجوده — كما ذهبت المعتزلة إلى ذلك — لجاز أن يغني عن القدرة حتى يقال : وجد بغير مقدرة ، لأنه سبق العلم لوجوده فيه .

وقد ذهب الغزالى أيضا فى بحثه فى الصفات أن الأصل الخامس ، هو التسليم بأنه تعالى سميع بصير ، وكان دليله على ذلك أن السمع والبصر يعد كمالا وليس نقصا ، فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق . وكما عقل كونه فاعلا بلا جارحة ، وعالما بلا قلب ولا دماغ ، فليعقل كونه بصيرا بلا حدقة ، وسميعا بلا أذن ، إذ لا فرق بينهما .

وكما بحث الغزالى صفة السمع والبصر ، فقد بحث أيضا صفة الكلام ، فذهب إلى أنه تعالى متكلم بالكلام النفسى ، وهو وصف قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف ، ولا شبه كلامه كلام غيره ، كما لا يشبه وجوده وجود غيره . وأن القرآن مقروء بالالسنة مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، وأنه مع ذلك قديم قائم بذات الله ، ولا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق ، وأن موسى سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف ، كما يرى الأبرار ذاته تعالى فى الآخرة من غير جوهر ولا عرض .

وقد ذهب الغزالى فى أصله التاسع إلى أن ارادته تعالى قديمة ، وهى فى القدم تعلقت بأحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلى ، إذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث ، ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريدا لها ، فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى ، وكذلك الأخرى تفتقر إلى أخرى ، ويتسلسل الأمر الى مالا نهاية . ولو جاز أن

تحدث إرادة بغير إرادة ، لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة .

وقد ذهب الغزالى أخيراً فى بحثه للصفات ، أن الأصل العاشر هو أنه تعالى عالم بعلم ، حى بحياه ، قادر بقدرة ، ومريد بارادة ومتكلم بكلام ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر . وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة .

وإذا حللنا مذهب الغزالى فى موضوع الصفات الألهية فانه يظهر لنا تأثره الواضح بالاشاعرة ، وخصوصا باستاذه الجوينى . ولقد ظهر هذا التأثر واضحا فى مواضع كثيرة نتلمسها فى هذا الموضوع ، وخصوصا فيما يتعلق بالعلاقة بين الذات والصفات .

إذ نجده قد ذهب إلى أن الصفات المنسوبة لله تعالى ليست هي ذاته ، مخالفا بذلك المعتزلة والفلاسفة الذين نسبوا لله صفاتا هى عين ذاته . وذلك حين ذهب إلى أننا إذا قلنا : الله ، فقد دل للنابه على الذات مع الصفات ، لا على الذات بمجردها إذ أن اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلوهية .

أيضا فان هذه الصفات ليست غير الذات ، وإلا كانت خالقة فاعلة كهى . غير أنه من الجائز أن نقول : الصفة غير الذات التى تقوم بها الصفه ، على المعنى الذى يقال به أن العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر ، وليس بالمعنى الموافق لتعريف الغيرية .

وهكذا يتضح من مذهب الغزالى السابق اثباته الصفات لله تعالى على أساس أنها زائدة على الذات قائمة بها لا هى هو ولا غيره . وتأثره بالجوينى

وبكثير من مفكرى الاشعرية ، والذين استفادوا مذهبهم فى هذا الموضوع من أمامهم الاشعرى .

غير أننا في عرضنا لآراء الاشاعرة فى الصفات الالهية ، لن نقف عند آراء ـ الاشعرى والباقلانى والجوينى ، أو آراء غيرهم ممن جاء بعد الغزالي، جملة وتفصيلا خاصة وأننا معنيون فى المقام الأول بتلمس الخطوط العامة التي عساها أن تكون قد وجهت فكر الغزالى وحددت مسار مذهبه فى هذه الناحية أو تلك .

ولن نجانب الصواب إذ قلنا أن آراء الاشعرى والباقلانى والجوينى كانت عظيمة الأثر فى أبى حامد ، أكثر من غيرها من الآراء ، وذلك بحكم إنتمائه إلى الاشاعرة .

ومن هنا نحرص على بيان مجمل الرأى فيما نحن بسبيله ، قبل أن نشرع فى تناول آراء الغزالى بالتفصيل .

فكما أثبت الغزالى لله صفاتا قديمة زائدة على ذاته ، فقد ذهب إلى ذلك الاشعرى ، حين اعتبر النظر خادما للشريعة . وهذا النظر يؤدى إلى القول : بأن الله أزلى ، ليس بجسم ، وهو قديم باق غير مشابه للحوادث ، يتصف بصفات القدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام ، وهذه الصفات قديمة أزلية ، قائمة بذاته تعالى . ولما كان الله أزليا وكانت صفاته أزلية ، فلا يمكن انفصال الصفات عن ذاته أو مغايرتها له ، كما لا يمكن إنفصال بعض الصفات عن بعضها الآخر . فالصفات عنده حقيقية أزلية غير أنها ليست كصفات البشر . ولما كانت تلك الصفات قائمة بالذات فانها ليست الذات ولا هى غير الذات .

وقد تابع الاشعرى فى مذهبه كثيرا من مفكرى الاشاعرة ، ومنهم الباقلانى والجوينى والغزالى ، وقد استفاد الأخير مذهبه ــ فيما أوضحنا سالفا ــ فى الصفات من أستاذه الجوينى ، الذى أفاض فى بحث قضية الصفات وقسمها قسمين : الصفات النفسية القائمة بالذات بدون عله ، والصفات المعنوية وهى التى تنجم من علة قائمة بالذات ، أما صفاته تعالى النفسية ، فهى أنه موجود باق ليس كمثله شيء ، ليس له إمتداد . وهذه الصفة قد حملته على القول بضرورة التأويل فى كل ما من شأنه أن يدل على الجسمانية والمكان فى الله تأويلا رمزيا .

أما معرفة صفاته تعالى ، فلا تحصل ــ فيما يذهب الجوينى ــ إلا بواسطة ما هو معلوم لدينا والعلاقة التى تربط المعلوم بالمجهول . أى الغائب بالشاهد ، أربعة أنواع هى العلم ، والشرط ، والحقيقة أو الحد ، والدليل العقلي ، وبذلك يبرهن الغزالي على وجود الله بوجود مخلوقاته . وقد حاول حل القضايا المتعلقة بالعقيدة والشريعة مستندا إلى النقل والعقل معا ، وكان تأثيره بذلك علي الغزالى واضحا ، حتى إن كثيرا من المفكرين والباحثين قد عدوا الغزالى مفكراً أشعرياً ، غير أن الغزالى كان أكثر اعتدالا فى إستخدامه للعقل ، أو كان أكثر ميلا إلى العقل من مؤسس المذهب .

وهكذا ذهب الغزالى متأسيا بأئمته إلى القول بأن مفهوم الصفات هو مفهوم ثبوتى زائد على الذات ، وأنها قديمة كما أن الذات المتصفة بها قديمة ، وأنها قائمة بالذات ولازمة للذات أزلا وأبدا : لاهى الذات ولاغير الذات . وقد تبعهم على قولهم الماتريدى ، فقال : بأن صفات الله هى هو ولا هى

غيره ، زاعما أن القول بوحدتها يوجب تعطيلها ، وهو نفس ما ذهب إليه الغزالي والاشاعرة .

والواقع أن الغزالي وأساتذته من مفكرى الاشعرية قد درسوا موضوع العلاقة بين الذات والصفات أثناء دراستهم لموضوع التوحيد وردودهم علي الفرق المارقة عن الاسلام كالباطنية وبعض فرق الشيعة وطوائف المجسمة والمشبه فضلا عن القائلين بالطبائع وغيرهم ، وقد فعل المعتزلة والفلاسفة نفس الشيء ، إذ درسوا الصفات وعلاقتها بالذات من خلال دراستهم لمبحث الوحدانية .

وقد لجأ الغزالي متابعا أئمته إلي حل الاشكالات التى أثارها خصومه عن طريق القول بأن تلك الصفات الثبوتية وإن كانت قديمة ، فلها تعلقات حادثة ، كما هو الحال فى صفة العلم والارادة وغيرها من الصفات .

وتحقيق هذا أنه ومشايخه قد جعلوا الصفات ثلاثة أقسام :—

١ — حقيقة محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة وهى التي يعبر بها عن نفس الذات العلمية .

٢ — حقيقة ذات اضافة كالعالم والقدرة .

٣ — إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية .

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقا ، والقسم الثالث يجوز مطلقا ، والقسم الثانى لا يجوز التغير فيه ذاته ، ولكن يجوز فى متعلقه .

أما فيما يتصل بموضوع أسماء الله الحسنى من حيث علاقته بالذات

والصفات والأفعال فقد ذهب الغزالي وائمته جميعا فقسموا تلك الأسماء ثلاثة أقسام كتقسيمهم للصفات ، فقسم منها يدل على الذات بمجردها ، كالله والقديم ونحوها ، وهذه يكون فيها المسمى وهو الذات هو الاسم ، وقسم آخر يدل على صفة من صفات المعـــانى كالعالم والقادر والحى ، أو ما يدل عليها مع خصوص كالخبير ونحوه ، وهذه يكون فيها الاسم : لا هو المسمى ولا هو غيره .

أما القسم الثالث من أسمائه تعالى الحسنى ، فهى الأسماء الدالة على أفعاله سبحانه ، وهذه ان اقترنت بخلقه كانت حادثة كفعله ، اذ يجرى عليها حكم صفات الأفعال ، لأنها وجدت بعد أن لم تكن . فهى من هذه الناحية غيره ، لأنها صفات فعله وصفات فعله غيره . وان ذكرت بغير إضافة إلى خلقه كانت قديمـه كذاته ، فاذا دلت على ذاته كان الاسم فمنها هـو المسمى ولاغيره .

ولا يفوتنا فى هذا المجال وقبل أن نشرع فى عرضنا لموضوع هذا البحث أن نشير إلى نقطة نعدها بالغة الأهمية فى تشكيل مذهب الغزالي والمذهب الأشعرى عموما فى موضوع الصفات ، وهى قولهم بالقدرة الالهية المطلقة ، والتى نجمد عنها تصورهم الخاص لبعض المشكلات التى عرضت لمذهبهم وبخاصة مشكلة السببية أو العـلاقة بين الأسباب والمسببات ، فمذهب الأشاعرة بأسره يتخلص فى القول بقدرة الله المطلقة على كل شىء ، هذه القدرة المنزهه عن الخضوع للقوانين والتى لا تحدها قيود ولا تقيدها إعتبارات وأصول ، لذلك فاننا نذهب مدافعين عما ارتأوه فى هذا المجال فنقول ، إن مذهبهم قد نجا مما أصاب غيره من المذاهب ، لأنهم جعلوا القول

بالقدرة الالهية على كل شىء ، فالمعنى الاسلامى الاول كان هو المقياس الاعلى فى تعاليمهم .[١]

فاذا كان الغزالى قد ذهب مذهب أئمته فأنكر أن تكون العلاقة بين الاسباب ومسبباتها ضرورية ، فان انكاره للعليه ورفضه للحتمية الكونية ، لا يعنى بالضرورة عجز العقل الإنسانى عن السيطرة على واقعه سواء من الناحية النظرية أو العملية . كما يحلو لبعض الباحثين أن ينسبوا ذلك إليه !

فالغزالى فى نظرته المتميزة إلى الكون وفى عدم تفرقته بين عالم ما تحت فلك القمر وما فوقه ، لا يقيم الضرورة على أساس أنها صنو للماهية ، أو انها عدم قابلية الشىء لان يكون خلافا لما هو عليه بالفعل ، ولكنه يسلم بها لا كضرورة آلية مرتبطة بالتكوين الداخلى للموجودات ، ولكن على أنها مفروضة على الاشياء من الله ومرهونه بمشيئته الممكنة لنظام العالم البديع أن ينثر فى أى لحظة .

والغزالى المناهض للفلسفات المادية بمستبقى العليه والتلازم بين وقائع الكون من زاوية كمال الله الذى أبدع الكون على أحسن ما فى الامكان ، ويعلق ضرورة هذا التلازم من زاوية القدرة الالهية ، وبذلك يستل من قوانين الطبيعة قوتها ليحل محلها مجرد الارتباط .

---

(١) بينيس : مذهب الذره عند المسلمين ـ الترجمة العربية ـ ص ١ ـ ٢ ، وأيضاً حاشية الباجورى على تحفه المريد على جوهرة التوحيد لابراهيم اللقانى ـ ص ٨١ ـ ٨٢ .

وكل ما يمكن قوله بيقين عن هذا الارتباط عنده ، أنه تابع فى وعى الذات بالوجود تتابعا يجد سنده وضمانه فى عناية الله بخلقه ورغبته فى إظهار مجده . والغزالى يكشف فى ذلك عن تصور رحب للكون يضيق بما يراه البعض من تلازم ضرورى بين واقعة ما يعتبرها علة وواقعة أخرى بعينها يعتبرها معلولا ، وينتهى إلى نظرة أكثر شمولا واستيعابا لعناصر الواقع وامكاناته الزاخرة التى لا تحصرها المشاهدة المتعجلة وسواء أكان الكون يسير على منهج محدد ، أم يسير وفق إرتباطات أعم وأوسع ، فانه فيما يرى — فى مبدأ أمره ومنتهاه مخلوق الله تنفيذاً لمشيئة مطلقة ، تفلت من كل تصور عقلى .

وإذا كان بعض الباحثين - قديماً وحديثاً - قد درج على مقارنة الغزالى بهيوم فى تحليلاتهما المتشابهة تشابها غـــريبا ، وفى تعليقهما لفاعلية العلل الثوانى ، وفى إعتبارهما أن العرض لا يستطيع أن يغير فى الجوهر ... إلى غير ذلك من وجوه الشبه بينهما ، وهى مقارنة إمتدت إلى مقارنة الغزالى بنيقولاس أو فى تريكورى .

فهيوم العصر الوسيط ، قد أنكر العلاقة المنطقية بين العلة والمعلول واعتبر الله العلة الوحيدة ، بينما نجد أن بحث الغزالى كان بحثا موجها بغايات دينية أصلا ، فكان يستهدف الدفاع عن قدرة الله المطلقة وتبرير حدوث المعجزات ، ولم يكن بحثا قائما بذاته ، ومن حيث هى مشكلة ابستمولوجيـــة أو أنطولوجية وكنى - فيما فعل هيوم .

ولقد قام نقد العليه عند هيوم ، تماماً كما قام عند أوكام من قبله ، على

أساس التسليم بانفصال حالات الكون فى مجموعة تتابعها ، بما فى ذلك النفس الإنسانية والغزالي يسلم مثلا بجوهرية النفس وإستقلالها وروحانيتها بما يجعله قريبا من التصور الدينى .

والفرق بين هيوم ومالبرانس وبين الغزالى واضح حقاً ، فهيوم يفسر السببية بأنها إقتران فى الحدوث : نلحظ تكراراً ويرسخ فينا هذا التكرار بحكم العادة ، دون أن يكون له سبب يقينى يضمن ثباته المزعوم . ومن هنا ينتهى مذهب هيوم إلى الشك وإلى أبطال القول بالمعجزات التي لايقوم التواتر حجة عليها .

أما الغزالى فانه لا ينكر المشاهدات التي تقترن فيها المسببات بأسبابها ، ولكنه ينكر أن يكون التتابع فى الحدوث والسبق الزمانى دليلا على السببية الجازمة . والغزالي يقيم الإيمان بالسببية على ضمان إلهى ويرجع بالأسباب كلها إلى فعل الله فى الكون وهو يختلف بذلك عن هيوم ، كما يختلف عن مالبرانش وعن أصحاب (مذهب المناسبات) ، وذلك حين يقر بفاعلية العقل أو النفس أو الروح فى الجسم ، وان كانت هذه الفاعلية لا تعنى الخلق أو الإنشاء ، ولا يجد الغزالى حرجا من العقل ذاته فى التسليم بالمعجزات .

والغزالى الذى قد يسلم بمبدأ العلية فى عمومه ، يرفض القول بالعلل الغائية على رأى المعتزلة ، كما يرفض القول بالصلاح والأصلح – على مذهب المعتزله مثلا . فيعترف بغائية مفارقة مصدرها الله الذى خلق كل شىء بمقدار . وهذه الغائية لا تلازم الحتمية – كما هو الشأن فى مذهب الفلاسفة ، ولكنها غائية ترجع إلى قضاء الله .

وابن رشد إذا كان قد انتقد الغزالي وأئمته فيما ذهبوا إليه فى ذلك، نظراً لشدة إيمانه بالعقل الإنسانى ووجوده الصورية، فانه يستبقى فكرة الضرورة فى الوقت الذى يستبقى فيه القول بالغائية الملازمة لطبائع الموجودات، بل ويعتبرها عنصراً أساسيا من عناصر العلية.

ولا يظهر لنا جمعه هذا بين الضرورة المحتومة والغائية أمرا منطقيا أو معقولا إذ المنطق والمعقول هو أن تكون الغائية مناقضة للضرورة، وما نظن أن الغائية الملازمة لطبائع الكون، إلا بقايا من التفكير الذى يزخر بتأليه عناصر الكون.

وبوسعنا رغم ذلك كله القول بأن الهوه الشاسعة بين الغزالى وابن رشد كمفكر عقلانى، هى أضيق مما يظن بكثير، اذ أنهما كانا يعتقدان فى أمور كثيرة مشتركه، وكانا ينتميان إلى ثقافة واحدة هما فى الحقيقة من أعظم رجالاتها.

ولئن كانت غاية النفس النبيلة قد تمثلت عند الفلاسفة المتأخرين فى الإسلام كالفارابى وابن سينا، فى معرفة نظام الكون وفى تأمل الأفكار الصادرة عن اله هو عقل، والتى تحمل فى ذاتها سر كل جمال فان الغاية القصوى عند الغزالى كانت تعنى الاتصال باله هو اراده، وهو خالق ومتمم لكل كمال خلقى.

وعلى حين كانت تقرع أسماع ابن رشد كلمات أرسطو : ان الإنسان بفضل سلطان عقـــله هو إله، فاننا نجد الغزالى يؤمن بأن للقلب دواعى لا يعرفها العقل، وبرغم إيمان الغزالى الشديد بالعقل، فان غاية السعى عنده

لم تكن حقيقة مجردة ، ولكنها كانت حبا وتقوى

وبرغم الشواهد العديدة التي تغري على المقارنة بين جوانب من فلسفة الغزالي وجوانب من فلسفة كانط ، فانه يكاد يكون أقرب إلي روح فلسفة أفلوطين وبرجسون ، متى لزمت المقارنة بين الغزالي وبين غيره . وان كنا نرى أنه كان أجدر بالباحثين أن يقارنوا مذهب الغزالي أو فلسفته ان صح التعبير وإعتبرناه فيلسوفا ، بمصادرها الحميمة في (الرؤية) الصافية — المتحررة من التقليد والأفكار المسبقة للقيم البالية ، والتي تسطع بها معاني القرآن والحديث .

وعليه نقول في ختام مقالتنا تلك أن الغزالي في معالجته لمشكلة العلية — في فلسفة الدين ، لم يكن واقفا عند حدود النظرة الجزئية السطحية ، بل كان متجاوزا للظواهر والأشكال ، نافذا إلي أعماق الوجود ، وهو في هذا متفق كل الاتفاق مع طبيعة الدين وطبيعة العلم وطبيعة الفلسفة [١] ، وذلك إيمانا منه بأن من نظر بعين الوجـــود الحق ، ولم يشق عليه فهم شئونه وإعتباراته ، والعلية شأن من شئون الوجـود في مستوى معين من مستوياته ، أو في أكثر من مستوى وبأكثر من معنى . وفي كل مستوى بعينه يتحدد معناها في ضوء الفهم الشامل لحقيقة الوجود الذى هو أثر من آثار الله

ونحن نقع في خلط وتناقض ظاهرين ، لو نظرنا إلي الغزالي في معالجته لهذه المشكلة أو تلك من مشاكل الآلهيات نظرة جزئية يغيب معها إدراك

---

(١) يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة — ص ٣٠ — ٣٦ .

موقفه العام الكلى . يقول الغزالي : « كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له إعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة » .[١]

على أن مقتضيات ونتائج هذه النظرة التى نرتضيها فى دراسة شيء ، ومحاولة تلمس الاتساق فى فكرة من خلال دراسة تطورية لمراحل الإنتاج الفكرى شيء آخر .

وبالنظر إلى مؤلفات الغزالي فى مجموعها ، وبدراسة محاولة (بويج) و (آلار)[٢] لتصنيف وتأريخ مؤلفات الغـــزالي ، والتى نقلها عنهم د. بدوى[٣] ، نستطيـع القول إلى حد كبير ، أنه ليس هناك فى الحقيقة تعارض أو تناقض فى فكر الغزالى - على نحو ما توهم بعض الباحثين ، قدماء محدثين ، ولكنه فكر متماسك داخل إطار منهجى واحد ، نجد فيه إمتدادا وتنوعا يحدده إختلاف النظر إلى الحقيقة الواحدة بمستوياتها المتعددة ، دون ثنائية أو ازدواج منهجى أو مذهبى .

وقد جاءت دراستنا هذه فى فصول ستة ، مسبوقة بمدخل تمهيدى ، منتهية بخاتمة تلخص النتائج العامة للبحث . ففى المدخل التمهيدى بيان الاعتبارات المنهجية العامة ، ثم وضع لمشكلة الصفات الالهية فى الموضوعات الكلامية عموما ومناقشة عناصرها .

---

(١) الغزالي : احياء علوم الدين - ج ٤

(2) Maurice Bouyges et Michel Allard : Essai de Chronologie de Oeuvres de Al - Ghazali, P. 7-84.

(٣) عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالي - ص ٤ - ٢٣٨

وقد تناولت فى الفصل الأول بحث الغزالى لموضوع الذات الالهية ، وقد كان لزاما على أن أدرس فى هذا المجال إثبات الغزالى بالطـــريقة الأشعرية لصفات البارى النفسية ، كالقدم والبقاء والوحدانية وغيرها ، وتعرضت فى ذلك لردوده وأئمته على فرق المخالفين .

أيضا بحثت فى هذا الفصل مذهب الغزالى من جهة تأثره بأئمته من مفكرى الاشعرية وخصوصا الأشعرى والجوينى فى موضوع تنزيه البارى سبحانه عن الجسمية والجهة ، وموقفه وأئمته من طوائف المجسمة والمشبهة، كما عرضت لإثباته رؤية البارى فى الآخرة تأسيا بأساتذته ، وردودهم جميعا على النافين لرؤية الله من معتزلة وفلاسفة . ثم أشدت فى نهاية الفصل إلى ما وجهه ابن رشـــد من نقد إلى الغزالى وأئمته ، كنموذج لما ارتآه الفلاسفة فى هذا المجال .

أما الفصل الثانى ، فقد حللت فيه بحث الغزالى وإثباته لصفة القـدرة الالهية وإثباته لعموم تعلقها أســوة بأساتذته ، كما عرضت فيه بايجاز لما ارتآه الغزالى متابعا الأشـاعرة فيما يتصل بمشكلة السببية باعتبارها من المشكلات التى تفرعت على القول بعموم تعلق القـدرة ، وأيضاً أشرت بايجاز إلى ما ذهب إليه وأئمته بصدد مشكلة الخير والشر باعتبارها داخلة فى إطار البحث فى القدرة الإلهية ، والتى نجمت هى وغيرها عن قول الأشاعرة بالجزء الذى لا يتجزأ .

كما أوردت فى معرض ذلك ردود الغزالى الجدلية الأشعرية على مخالفيه من المعتزلة وابطاله لما قالوه فى هـذا المجال ، كقولهم بالتولد والطفرة

وغيرها ، أسوة بما جرى عليه أئمته . ولم يفتنى أن أشير فى ذلك إلى نقد ابن رشد والزاماته التى ألزمها الغزالى وأئمته بناءاً على ما ذهبوا إليه فى هذا الموضوع وبخاصة فيما يتصل بمشكلة السببية .

وفى الفصل الثالث قمت فبحثت كيفية إثبات الغزالى لصفات السمع والبصر والحياة للبارى ، من جهة نسبة هذه الآراء إلى أئمته ، كما تعرضت لبحث النقد الذى وجهه ابن رشد إلى الغزالى ومشايخه فى هذا المجال .

والفصل الرابع خصصته لدراسة صفة الارادة الالهية والعلم الالهى عند الغزالى وكشفت عن مدى التأثر الأشعرى الذى لحق الغزالى من جراء متابعته لأئمته ، وما انفرد به دونهم من آراء .

كما تناولت فيه بالبحث المشاكل التى تفرعت عن القول بعموم تعلق الارادة الالهية كالقول بالكسب ، فعرضت للكسب الأشعرى بافاضة ، وكنت قد قدمت له فى معرض بحثى للفصل الخاص بالقدرة الالهية . وقد رددت ذلك إلى قول الأشاعرة بالجزء الذى لا يتجزأ ، والذى كان لقولهم به عميق الأثر فى مختلف نواحى بحثهم فى الالهيات .

وقد قارنت ذلك كله بما ذهب إليه الفلاسفة ومن بينهم ابن رشد ، والذى عرضت لنقده للغزالى وكشفت عن مذهبه ، تماما كلما استعرضت ردود الغزالى على أقرانه من الفلاسفة فيما يتصل بما ذهبوا إليه بصدد العلم الالهى : من قصدهم لعلم البارى على الكليات دون الجزئيات ، أو على نفسه دون غيره ، أو ما ذهبوا إليه فى مجال الارادة — الالهية من القول بقدم

العالم أو المادة الأولى . ولم يفتنى فى ذلك أن أعرض لما ارتآه المعتزلة فى هذا المجال .

أما الفصل الخامس فبحثت فيه مذهب الغزالى الأشعرى فى إثباته الكلام النفسى ، وموقفه من القول السلفى بأن القرآن غير مخلوق . وقد أشرت فى معرض ذلك إلى ردود الغزالى تأسيا بأئمته على المخالفين من المعتزلة والفلاسفة .

أما الفصل السادس فقد جعلته بمثابة التمهيد لما توصلت إليه من نتائج فى هذا البحث ، فربطت فيه بين الفصل الأول وبقية فصول البحث ، فكان مجموع ذلك هو ما ارتآه الغزالى متأثرا بالمذهب الأشعرى فيما يسمى بقضية العلاقة بين الذات والصفات .

أيضاً فقد بحثت فى هذا المجال وبأسلوب تفصيلى ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة وباقى فرق المخالفين كالكرامية والحشوية، بما يلقى الضوء على حقيقة ما وجهه الغزالى متأثرا بمؤثرات أشعرية كلامية ، إلى مذاهبهم من نقد .

وكذلك قمت بتحليل مذهب الغزالى فى ربطه لموضوع أسماء الله الحسنى بمشكلة الذات والصفات الالهيه ، وأشرت فى ذلك إلى مدى تأثره بما ارتآه أئمته من الأشاعرة فى هـــذا المجال وبخاصة مؤسس المذهب وإمامه الأشعرى ، والذى استفاد منه الغزالى مذهبه بطريقة غير مباشرة بواسطة أستاذه الجوينى .

وقد عقدت فى نهاية الفصل ومن خلال نقد ابن رشد وابن تيميه لمذهب الغزالى وأساتذته فى هذا المجال ، مقارنة بين ما ارتآه الظاهريون

والفلاسفة ، و بين ما ذهب إليه الأشاعرة فى هذا المجال .

وأخيراً أرجو الله أن أكون قد وفقت فى تغطيتى لهـــذا الجانب من المذهب الغزالي الأشعرى ، وأن أسد ببحثى هذا فراغا كبيراً فى مكتبة الدراسات الإسلامية ... إذ أننا إذا كنا نجد بعض الدراسات عن مشكلة الصفات الالهية عند واحد أو أكثر من رجال الأشاعرة كما نجد بعض الدراسات المتفرقة عن موضوع الصفات الالهيـــة عند الغزالي ، إلا أننا لا نجد بحوثا متكاملة تركز على بيان مدى تأثر الغزالي كواحد من مفكرى الإسلام بالتراث الأشعرى ..

الفصل الأول

الذات الالهيه بين الغزالى والمتكلمين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولا : إثبات الغزالى قدم البارى وبقائه ، رده على المعتزلة .

ثانيا : مشكلة التنزيه بين الغزالى والمعتزلة :

١ – الجسمية .

٢ – الجهه .

٣ – الرؤية .

ثالثا . وحدانية الله بين الغزالى والفلاسفة .

رابعا نظرة نقدية : مدى متابعة الغزالى للاتجاه الأشعرى .

الفصل الثاني

[illegible]

يتضمن هذا الفصل المباحث الآتية :

أولاً : [illegible]

ثانياً : [illegible]

١ – المسيحية .

٢ – [illegible] .

٣ – [illegible] .

ثالثاً : [illegible]

رابعاً : [illegible]

أولا : إثبات الغزالى قدم البارى و بقائه ورده على المعتزلة :

(أ) إثبات الأشاعرة .

(ب) إثبات قدم البارى و بقائه و يتضمن :

١ ـ إثباته قدم الباري .

٢ ـ إثباته بقاءه تعالى ويشمل ذلك :

(أ) ما ثبت قدمه استحال عدمه .

(ب) رده على المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم .

(أ) إثبات الاشاعرة :

كما أثبت الغزالي وغيره من الاشاعرة صفة الوجود له تعالى واستدلوا على وجوده بأدلة متعددة ، كدليل العناية ودليل الحدوث عند المتقدمين منهم كالاشعرى والباقلانى ، أيضا إستدل المتأخرون من الاشاعرة على وجوده تعالى باضافة أدلة أخرى إلى الدليلين السابقين ، كدليل الممكن والواجب ، بداية من الجوينى .

أيضا أثبت الاشاعرة له تعالى القيام صفة نفسية وذهبوا بالإضافة إلى ذلك إثبات مخالفته للحوادث وحلول الحوادث به .

نقول كما أثبت الاشاعرة جميعا ماسبق ، فقد أثبتوا له تعالى أيضا صفتى القدم والبقاء (١) وأدرجها معظمهم وخصوصا الغزالى ضمن بحثهم فى

(١) يجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى معنى كل من القدم والبقاء ، باعتبارهما من الصفات النفسية الواجبة له تعالى والتى أثبتها له الاشاعرة . =

الذات ، باعتبار أن القـــدم والبقاء يعدان من صفاته تعالى الوجودية أو النفسية .

أيضا يرتبط إثبات القدم والبقاء له تعالى بالإستدلال على وجوده سبحانه إذ نرى الغزالي يذهب متابعا فى ذلك غيره من الاشاعرة ، إلى مهاجمته الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، على اعتبار أنهم بقولهم هذا إنما يشركون معه

= وأيضا الإشارة إلى معنى الحدوث إذ هو الضد للقـــدم) ، حيث نفاه الاشاعرة عن البارى كما نفوا أيضا كل ما يؤدى إلى معناه فالقدم له تعالى معناه ، عدم أولية وجوده ، فوجوده لا أول له ، وهذا المعنى للقدم نجده عند الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين ، وهم أيضا يطلقونه على ما لا علة لوجوده . أما الفلاسفة فيطلقون القدم بنفس المعنى السابق ، أى على ما لا أول لوجوده ، وإن كان مفتقراً إلى علة كالعالم .

أما البقاء فمعناه عند طوائف المتكلمين ومنهم الاشاعرة عدم أخروية وجوده تعالى ومعناه أيضا الكائن لا بحدوث .

وأما الحدوث فهو اصطلاح الاشاعرة والمتكلمين كون الشيء مسبوقا بالعدم فيطلقونه على مالوجوده أول وهو مسبوق بالعدم . أما الفلاسفة فيطلقونه لمعنيين . حدوث بالمعنى الذاتى ، وهو افتقار الشيء فى وجوده إلى الغير وإن كان غير مسبوق بعدم ، كالعالم وحدوث زمانى ، وهو كون الشيء مسبوقا بالعـــدم زمانا . (الاشعرى مقالات الاسلاميين – جـ١ – ص ٢٥٨ ، جـ ٢ - ص ٥٥) وأيضا (الآمدي : المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين – ص ١١٨ – ١١٩) ، وأيضا (الغزالي معيار العلم – ص ١٨٨ – ١٨٩ ، مقاصد الفلاسفة – ص ٤١ ، المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى – ص ١٥٩) . وأيضا (المعجم الفلسفى – مجمع اللغة العربية – القاهرة سنة ١٩٨٢ – ص ١ – ٧٠ – ٦٥) .

تعالى آخر فى صفة القدم ، وهي أخص صفاته ، ومن ثم ذهب إلى إلزامهم نعى الصانع بناء على مذهبهم [١] .

أيضا ربط الجوينى بين إثبات البقاء له تعالى ، وبين الاستدلال على وجوده ، متخذاً الدليل على إستحالة العدم عليه تعالى . أصلا من الأصول التى بنى عليها الاستدلال على وجوده . [٢]

فاذا ذهبنا متتبعين المذهب الأشعري فى هذا الموضوع ، وجدنا أولا : الأشعرى يثبت له تعالى صفة القدم ، اذ يرى أنه لما كان الحادث – وهو العالم بما فيه من جواهر وأعـــراض وأجسام – يستحيل أن يكون قديما [٣] ، نظرا لتغيره [٤] وتبدل الصفات عليه كذلك القديم يستحيل أن يكون حادثا [٥] ، نظرا لأنه لا يجوز انتقاله وتبدله والا كان محدثا [٦] .

---

١) الغزالي : تهافت الفلاسفة – تحقيق د. سليمان دنيا – الطبعة السادسة- دار المعارف – القاهرة سنة ١٩٨٣ - ص ١٢٦ وما بعدها .

٢) الجوينى : الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - ص ٢١ ، وأيضا : الشامل للجوينى - طبعة اسكندرية - ص ٢٦٥ .

٣) الاشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام - ص ٩٢

٤) الاشعرى : اللمع - ص ٧ ، وأيضا : حمودة غرابة : الاشعرى - ص ١٤٢ ، وأيضا : تاريخ الفلسفة العربية لخليل الجروحنا الفاخورى - ج ٢ - ص ١٨١ - ١٨٢ ، وأيضا : نهاية الاقدام فى عـــلم الكلام للشهر ستانى - ص ١٢ .

٥) الاشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام - ص ٩٢

٦) الاشعرى : اللمع - ص ٧

ولما كان العالم حادثا ، والبارى هو المحدث له ، كان البارى تعالى قديما . لانه لو كان محدثا ، لاحتاج إلي محدث ، ويتسلسل الامر إلي ما لا نهاية له ، مما يؤدى إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وهو محال . فوجب بذلك أن يكون البارى قديما لم يزل . (١)

ويرجح البعض أن يكون الدليل السابق للاشعرى والذى قدمه لإثبات القدم له تعالي ، قد استفاده الاشعرى من الشافعى (٢) . اذ يراه متطابقا تماما مع الدليل الذى قدمه الشافعى لإثبات صفة القـــدم للبارى فى كتابه (الفقه الاكبر) . (٣)

وينقل الجوينى عن الاشعرى تعريفه للقديم بأنه (كل موجود إستمر وجوده وتقادم زمنا متطاولا ، فانه يسمى قديما فى إطلاق اللسان ، قال تعالى (حتي عاد كالعرجون القديم) (٤) ، (٥) . كما ينقل الجوينى تعريفا آخرا

---

١) البغدادى أصول الدين ـ ص ٧١ ، وأيضا : الارشاد للجوينى ـ ص ٣١ .

٢) جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها ـ ص ٢١٧ ـ ٢١٨

٣) الشافعى : الفقه الاكبر ـ ص ٧ . والكتاب من الكتب المشكوك فى صحة نسبتهـا للشافعى . وقد ذهب إلى ذلك التهانوى وتابعه على رأيه د. النشار فى كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) ج ٢ ـ ص ٢٤٦ .

٤) سورة يس : آية ٣٩

٥) الجوينى : الشامل — طبعة اسكندرية — ص ٢٥١ — ٢٥٢ ، وأيضا : الارشاد للجوينى — ص ٣١ .

للاشعرى إذ يرى أن القديم « هو المتقدم فى الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذى أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق أيضا على المتقدم المتقادم من الحوادث » (١)

ويذهب الاشعرى فى معرض إثباته قدم البارى ، إلى أنه تعالى قديم لنفسه ، لا لمعنى زائد ، كما أن المحدث محدث لا بأحداث ومن ثم فهو لا يوجب شيئا زائدا على الذات ، اذ أنه من صفاته تعالى إلى السببية (٢) . ويستدل الاشعرى على ذلك بأنه لو كان قديما بقدم زائد على ذاته للزم التسلسل ، وأيضا فانه لو احتاج إلى الذات للزم الدور ، والالكان الذات محتاجا اليه ، وهو كان مستغنيا عن الذات ، فكان هو الواجب دون الذات وهو محال . (٣) نبطل بذلك إحتياج الذات إليه وأن اتفق تحققها معا ، وهو لذلك يعد اعتباريا . (٤)

هذا عن صفة القدم له تعالى ، أثبتها الاشعرى لله كصفة من صفات النفس ، مبرهنا على ثبوتها بأدلة نقلية وعقلية — كشأنه ودأبه فى بقية نواحى مذهبه ، والذى لم يخرج فى أية ناحية من نواحيه عن ذلك مطلقا ،

---

١) الجوينى : الشامل ـ ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣

٢) الإيجى : المواقف فى علم الكلام ص ٢٩٧ ، أيضا أصول الدين للبغدادى ص ٩٠ ، أيضا : الاشعرى لحمودة غرابة ص ٩٥ ، أيضا مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ٢ ص ٢٦٦ ، ج ١ ص ٢٥٠ .

٣) الإيجى : المواقف ـ ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧

٤) المصدر السابق : ص ٢٩٧

تقول ذلك ردا على من زعموا بأن الأشعري أمضى حياته الفكرية متأرجحا بين المذاهب المختلفة، سواء كان هؤلاء من مفكرى الإسـلام قدماء أو معاصرين، أم كانوا من المستشرقين.

أما بخصوص صفة البقاء، فقد أثبتها الأشعرى للبارى صفة زائدة على الوجود [١]، اذ البارى باق ببقاء، وليس باقيا لنفسه. ودليل الاشعرى على ذلك «أن وجود الذات متحقق دونه كما فى أول الحدوث». وقد خالف الاشعرى فى ذلك جميع الاشاعرة المتأخرين عليه، وان كانوا متفقين معه فيما يتعلق بصفة القدم - كما سيأتى بيانه باذن الله.

وقد كان على الاشعرى وهو يثبت البقاء له تعالى، أن ينفى عنه جواز العدم، اذ ينقل لنا الجوينى مذهبه فى ذلك، حيث يرى الاشعرى أن الواجب هو كل ثابت لا مقتض له. ولما كان القديم سبحانه ثابتا، ووجوده لا مقتض له، فهو بذلك واجب الوجود. اذ لو كان خاص الوجود، لافتقر إلى مخصص، كما أن وجود الوجوب لا يتخصص بوقت دون وقت وإذا أثبت للقديم تعالى وجوب الوجود. [٢]

فاذا إعترض على الاشعرى فى ذلك، بأن الاعدام ثابت من غير مقتض، فان الاشعرى يجيب بأن الذى وجد أزليا وكان جائز العدم فى كل وقت،

---

١) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الاشعري - نشرة القدسى - تعليق زاهد الكوثرى - مطبعة التوفيق - دمشق سنة ١٣٤٧ - ص ١١١

٢) الجوينى: الشامل - طبعة اسكندرية - ص ١٩٦ - ١٩٧

فانه يشترط لاعدامه فى وقت مخصوص أربعة ، فاما الإعدام لمقتضى ، واما لبطلان شرط من شروط الوجود كانقطاع البقاء وهو قديم ، واما لقصد قاصد ، واما لطروء ضد . فلما كانت الشروط السابقة جميعا فى حقه تعالى محاله (١) ، بطل عليه تعالى العدم (٢) .

أيضا يرى الاشعرى أنه لو جاز عدم القدم له سبحانه بعد وجوده ، لوجب أن تكون ذاته مما يصح عليها العدم تارة . والوجود أخرى . ولو كانت كذلك ، لكانت محدثة كسائر الذوات المحدثات (٣) . ولما كانت ذاته تعالى قديمه ، كان من المحال عليها العدم ، اذ العدم لا يرى الا على المحدثات ـ كما سبق بيانه « لان ما لا نهاية له لاحدث له » . (٤)

فاذا إنتقلنا إلي الباقلانى وجدناه يذهب نفس مذهب الاشعرى فيثبت أنه تعالي قديم (٥) ، ودليله على ثبوت صفة القدم للبارى هو نفس دليل الاشعرى ، أنه تعالي لو لم يكن قديما ، لكان محدثا . ولو كان محدثا لاحتاج إلي محدث ولتسلسل الامر إلي ما لا نهاية له . ولما كان ذلك محالا ، صح وثبت أنه تعالي قديم ليس بمحدث . يقول الباقلانى ردا على الدهرية فى قولهم بأن الحوادث لا أول لها : « ولا يجوز أن يكون فاعل

---

١) المصدر السابق : ص ١٩٥ ـ ١٩٦

٢) المصدر السابق : ص ١٩٧

٣) الباقلانى : التمهيد ـ طبعة بيروت ـ ص ٣٠

٤) الاشعرى : إستحسان الخوض فى علم الكلام ـ ص ٩٢

٥) الباقلانى : رسالة الحرة ـ ص ١٦

المحدثات محدثا ، بل يجب أن يكون قديما . والدليل على ذلك أنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثا . وكذلك القول فى محدثه فى وجوب حاجته إلى محدث آخر . وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شيء من الحوادث ، إذا كان وجوده مشروطا بوجود ما لا غاية له من الحوادث شيئا قبل شيء.(١)

ويذهب البعض إلى أن هذا البرهان قد استمده الباقلانى من فلاسفة الإسلام.(٢)

ويعرف الباقلانى القديم بأنه المتقدم فى الوجود على غيره ، ويرى أنه قد يكون قديما لم يزل ، وقد يكون مستفتح الوجود . أيضا يرى أن المتقدم فى وجوده على ما حدث بعده إما أن يكون متقدما إلى غاية ، وهو المحدث المؤقت الموجود ، وإما أن يكون متقدما إلى غير غاية ، وهو الله تعالى وصفات ذاته . والسبب فى ذلك من وجهة نظره هو أنه « لو كان متقدما إلى غاية يوقت بها فيقال أنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام ، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت ، والله يتعالى عن ذلك »(٣)

ويذهب الباقلانى متابعا فى ذلك شيخه الأشعرى إلى اعتبار صفة القدم له تعالى من الصفات النفسية ، اذ هو قديم لنفسه لا لمعنى زائد .

---

١) الباقلانى : التمهيد ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٥ ، وأيضا رسالة الحرة للباقلانى ـ ص ٢٩

٢) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ـ ج ١ ـ ص ٦٠٤

٣) الباقلانى : التمهيد ـ ص ١٦

وبرهانه على ذلك ، هو نفس برهان الأشعرى ، ومن ثم فقدمه تعالى اعتبارى لا ذاتى ،[1] لأنه من صفات السلوب وهى لا توجب أمرا زائدا على الذات .

وفى الوقت الذى وافق فيه الباقلانى شيخه الأشعرى فيما يتعلق بصفة القدم ، نجده يخالفه بخصوص صفه البقاء ، اذ نفاها الباقلانى وذهب إلى أنها ليست صفة حقيقية ، بل هى استمرار الوجود [2] . بينما أثبت الأشعرى البقاء صفة زائدة على الذات . يقول الباقلانى : « ويجب أن يعلم أن الله سبحانه باق . ومعنى ذلك أنه دائم الوجود ، والدليل عليه قوله تعالى (ويبقى وجه ربك) [3] يعنى ذات ربك . وأيضا قوله تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) [4] يعنى ذاته . ولأنه قد ثبت قدمه ،وماثبت قدمه استحال عدمه » [5]

وعلى ذلك يكون الباقلانى مخالفا للاشعرى فى كون البقاء زائدا على الذات ، اذ يرى أنه تعالى باق لنفسه لا لمعنى ، ومن ثم فبقاؤه تعالى هو نفس الوجود وذلك لوجهين : أحدها : أنه لو كان باقيا ببقاء لكان

---

١) الايجى : المواقف .. ص ٢٩٧

٢) الكوثرى : الانصاف للباقلانى .. ص ١٦ .. هامش ، وأيضا : المواقف اللايجي .. ص ٢٩٦ وأيضا : رسالة الحرة للباقلانى .. ص ٣٣

٣) سورة الرحمن : آية ٢٧

٤) سورة القصص : آية ٨٨

٥) الباقلانى : رسالة الحرة .. ص ٣٣

بقاؤه زائدا ، ولو كان زائدا لاحتاج البقاء إلي بقاء ويتسلسل الأمر . وبالتالى وجب أن يكون بقاؤه تعالي لنفسه . والثانى : أن كونه تعالى باقيا ببقاء يوجب أمرا من اثنين : فأما أن يحتاج إلي الذات ومن ثم يلزم الدور ، وأما أن تحتاج الذات إليه ويكون هو مستغنيا عن الذات ، فيكون هو الواجب دون الذات . لذلك وجب نفسه إذ الذات يمنع إحتياجها إلى البقا. وإن إتفق تحققها معا [١] .

والنص السابق ذكره الايجى فى « مواقفه » نقلا عن الباقلانى والجوينى والرازى مما يثبت كون النص معبرا عن مذهب الباقلانى فى كون البقاء من صفات النفس ، أيضا ينقل البغدادى عن الباقلانى نفس المذهب ، إذ يقول معبرا عن رأى الباقلانى : « ومنع من كون البقاء معنى زائدا على ذات بالباقى شاهدا وغائبا ، وزعم أن فناء الجسم ليس من أجل قطع البقاء عنه ، ولكن من جهة قطع الاكوان عنه » (٢) .

فاذا أضفنا الى رأى الباقلانى السابق فى (رسالة الحرة) ما نقله عن الايجى والبغدادى ، فان ذلك يكون قاطعا فى صحة نسبة هذا المذهب الي الباقلانى . الا أن د. جلال موسى يذهب مذهبا آخر ، اذ يذكر للباقلانى رأيا آخرا أورده الباقلانى في (التمهيد) يذهب فيه الباقلانى الى كون البقاء صفة ذاتية لانفسية ، ومعنى ذلك أنه تعالى باق ببقاء . اذ يقول

---

١ - الإيجى : المواقف - ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

٢ - البغدادى : أصول الدين - ص ٩٢ .

الباقلانى : « الدليل على ان البقاء من صفاته الذاتية ، أنه لم يزل باقيـا ، اذ كان كائنا من غير حدوث ، والباقى لا يكـــون باقيا الا ببقاء . ودليل ذلك استحالة بقاء الشيء فى حال حدوثه . فلو بقى لنفسه لكان باقيا فى حال حدوثه ، وذلك محال باتفاق ، فصح أنه باق ببقاء ، اذ كان قديما يستحيل ان تكون ذاته بقاء أو فى معنى الصفات »[1] . وهكذا يثبت البـاقلانى فى (التمهيـد) كـون البقاء زائدا على الذات ، فى الوقت الذى يعنيه فى (الانصاف) .

ويؤكد د. موسى كون نص التمهيد الاصح ، وبذلك يكون الباقلانى متفقا مع الاشعرى فيما يختص بصفة البقاء غير مخالف له ، ويذهب الى أن البغدادى قد يكون نقل هذا النص خطأ عن الباقلانى . ويتفق مع د. موسى فيما ذهب اليه الاب مكارثى (٢) ، مؤكدا معه كون البقاء عند الباقلانى صفة ذاتية ، وليس هو الوجود المستمر ، وليس أيضا صفة زائدة ، كما ذهب الى ذلك البياضى .[1]

(ويذهب د. موسى الى أن مما يؤكد صحة ما ارتآه ، أن الصفات عند الباقلانى زائدة على الذات ، والبقاء صفة لذاته ، ولذلك فانه تعالى باق ببقاء ،

---

١) الباقلانى : التمهيد ـ تحقيق الاب مكارثى اليسوعى ـ طبعة بيروت المكتبة الشرقية ـ بيروت سنة ١٩٥٧ ـ ص ٢٦٣

٢) الاب يسوعى : مقدميه التمهيد للباقلانى ـ ص ١٨

١) البياضى : اشارات المرام من عبارات الامام ـ نشرة يوسف عبد الرازق ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨ ـ ص ٥٣

وبقاؤه قديم ومخالف لبقاء المحدثين . وكونه لم يزل باقيا ، دليل على قدم البقاء ، وانه من صفات الذات . (١)

ونحن نرجح أن يكون د. موسى قد أخطأ فيما ذهب اليه ، اذ النص الذى أوردناه للباقلانى فى (رسالة الحره) وما ذكره عنه الكوثرى ، وأيضا ما نقله عنه البغدادى والايجى من النصوص المقطوع بصحتها . ولذلك نقول بأن النص الذى اعتمد عليه د. موسى (للتمهيد) — والذى نشره الاب يسوعى ، وزعم أنه النص الكامل للتمهيد وأن النص الذى نشره د. خضيرى وأبوريده يعد ناقصا — قد يكون فى بعض جوانبه ليس للباقلانى وهو الاصح في رأينا .

وينفى الباقلانى العدم عنه تعالى ، اذ يرى ان القديم لايجوز عليه العدم ، لانه لوعدم ، صح وجوده بعد عدمه على سبيل الحدوث . ولكن الوجود قد صح له من قبل ، فلوحدث لكان محدثا لنفسه قديما لنفسه ، وهو محال(٢). أيضا يرى الباقلانى أنه اذا عدم القديم سبحانه ، لصح وجوده تاره ، وعدمه أخرى ، ولم يكن بالوجود أولى من العدم شأن المحدثات . (٣)

ويذهب الباقلانى فى ذلك الى أن البارى تعالى ، لم يحدث العالم لجلب نفع أو دفع مضره « لان ذلك لا يجوز الا على من جازت عليه الآلام

---

١) جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها — ص ٣٣٢ — ٣٢٩ — ٣٣٣

٢) الباقلانى : التمهيد — طبعة بيروت — ص ٢٩ — ٣٠

٣ — المصدر السابق : ص ٣٠

واللذات وميل الطبع والنفور ، وكل ذلك دليل على حدث من يوصف به وحاجته اليه ، وهو منتف عن القديم سبحانه وتعالى (١) » والقديم ليس بذى حاجة ، ولا يجوز قياسه على افعالنا ، فالعبد يفعل الفعل لغرض ، والبارى يفعله لا لغرض (٢) . أيضا فالبارى لايفعل لعله . لان ذلك لايخلو : أما أن تكون العله قديمة ، أو محدثه . فان كانت قديمة ، وجب قدم العالم لقدم علته ، ولا يكون بين العله القديمة وبين وجود العالم الا مقدار زمان الايجاد ، وذلك يوجب حدوث القديم ، لان مالم يكن قبل الحدث الا بزمان محدود ، وجب حدوثه (٣) « لان فائدة توقيت وجود الشىء هو أنه كان معدوما قبل تلك الحال . فلما لم يجز حدوث القديم ، لم يجز أن يكون العالم محدثا لعله قديمة » . (٤)

فاذا كانت العله محدثه – على قول الباقلانى – فالامر لا يخلو : أما أن يحدثها محدثها لعله أولا لعله ، فاذا كانت محدثه لعله ، تسلسل الامر الى مالا نهاية « وذلك يحيل وجود العالم جمله لتعلقه بما يستحيل فعله وخروجه الى الوجود » (٥) . وأن كانت العله حادثه لالعله ، يرى الباقلانى أنه يجوز فى هذه الحالة حدوث سائر الحوادث عنه لا لعله . وهو المراد (٦) . ويرى

---

١ – المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ – المصدر السابق : ص ١١

٣ – الباقلانى : التمهيد – ص ٣١ – ٣٢

٤ – المصدر السابق : ص ٣٢

٥ – المصدر السابق : نفس الصفحة

٦ – المصدر السابق : ص ٣٢ – ٣٣

الباقلانى فى ذلك أنه لايجوز التعليل بما يشاهد فى الحادث من الفعل لعـــله ، لان قياس الشاهد على الغائب خطأ فى هذه الحالة (١) ، اذ أن قاعدة قياس الغائب على الشاهد لا تصدق الا على مجرى الحوادث بجميع أنواعها ، ولاتنطبق على بعض الامور المتعلقة بالذات الالهية « لان حـكم الذات الالهية لايتفق مع حكم غيرها الا فيما يتعلق باحكام الماهيات » . (٢)

وينتهى الباقلانى فى مذهبه فى هذا الموضوع الى أنه اذا صح جميع ماتقدم ثبت « أنه الأول قبل جميع المحدثات , الباقى بعد فناء المخلوقات ، على ما أخبر به تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) (٣) » (٤) وذلك يثبت كونه تعالى « قديم باق ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (٥) (٦) » .

من استعراضنا السابق لمذهب الباقلانى فى صفتى القدم والبقاء واثباتها للبارى جل شأنه ، يتبين لنـا كيف كان الباقلانى يكاد يكون متابعا تماما لشيخه الاشعرى فى مذهبه فى هـذا الموضوع ، لولا مخالفة الباقلانى

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٣٣

٢ ـ الخضيرى وأبوريده : مقدمة التمهيـد للباقلانى ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧ هـ ـ ص ٢٣

٣ ـ سورة الحديد : آية ٣

٤ ـ الباقلانى . رسالة الحره ـ ص ٢٠ ـ ٢١

٥ ـ سورة الشورى : آية ١١

٦ ـ الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ١٦

له بخصوص صفة البقاء . أذ أثبت الاشعرى ـ كما تقـدم ـ البقاء معنى زائدا الذات (٣) ، برهنا عليه . بينما نفى الباقلاني البقاء ، وذهب الى انه امتداد الوجود ، اذ أن معنى الباقى هو الكائن لا بحدوث ، والقديم لم يزل باقيا ، لأنه لم يزل كائنا لا بحدوث ، والمحدث في حال كونه بالحدوث ليس بباق ، وفى الوقت الثانى هو باق ، لانه كائن فى الوقت الثانى لا بحدوث . (٤)

فاذا ماغادرنا الباقلانى ، متتبعين المذهب الأشعرى فى هذا الصدد وغيره من الاشاعرة ، وجدنا البغدادى يتبنى تماما مذهب الأشعرى فيما يتعلق باثبات قدم البارى ، (٥) وفى كونه قديما لنفسه لا لمعنى زائد على ذاته تعالى ، كما ينقل الينا ذلك الايجى فى مواقفه (٦) .

وكما تبنى البغدادى مذهب الأشعـرى فيما يتعلق بصفة القدم ، تبنى مذهبه فيما يتعلق بصفة البقاء ، اذ يثبت البغدادى أنه تعالي باق ببقاء ، ومن ثم ذهب إلى إعتبار البقـاء صفة ذاتية لا صفة نفسية . يقول البغدادى : « قال قدماء أصحابنا أن بقاءه صفة أزلية قائمة به ، ولأجلها صح وصفه

---

٣ ـ الأشعرى : مقالات الأسلاميين ـ ج ٢ ـ ص ٥٥ ، وأيضا : الفصل فى الملل والنحل والأهواء لابن حزم ـ ج ٥ ـ ص ٢٦ ـ ٢٧ ، وأيضا : أصول الدين للبغدادى ـ ص ٩٠ .

٤ ـ الأشعرى / مقالات الاسلاميين ـ ص ٥٥ ـ ٥٦

٥ ـ البغدادى ، الفرق بين الفرق ـ ص ٢٠٠ ، وأيضا : أصول الدين للبغدادي ص ٧٢

٦ ـ الايجى : المواقف ـ ص ٢٩٧ ـ وأيضا : أصول الدين للبغدادى ـ ص ٩ ـ ٧٢

بأنه باق ، غير القاضي فانه أثبته باقيا ، لذاته ، فانه منع من كون البقاء معنى أكثر من وجود الشيء »[١] . ويقول أيضاً في موضع آخر : « والكلام في إثبات بقاء الله تعالى ، كالكلام في إثبات علمه وقدرته وسائر صفاته »[٢] .

وكما نفي الاشعرى من قبل العدم عنه تعالي ، فقد نفاه أيضا البغدادى ، مادام متبنيا لمذهب الأشعرى ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه .[٣] وهو يستدل على استحالة العدم عليه تعالى بنفس دليل الأشعرى ، إذ لو فرضنا جواز العدم عليه تعالى ، لم يخل ذلك من ثلاث وجوه : فاما العدم لإستحالة البقاء ، كما نشاهد ذلك في الحركة إذا أنها تقدم بعد حدوثها نظرا لإستحالة بقائها لأنها من الأعراض . وهو يرى كغيره من الأشاعرة أن الأعراض لا تبقى ، لإستحالة قيام البقاء بها[٤] . نظراً لحدوثها .

والوجه الثاني في رأى البغدادى هو أن يعدم البارى سبحانه لقطع أحداث البقاء فيه ، كما هو حال الأجسام ، ومذهب البغدادى في ذلك نفس مذهب الأشاعرة والذين يخالفون فيه المعتزلة ، إذ يري الأشاعرة أن الأجسام تعدم إذا لم يخلق فيها البقاء ، بينما يرى المعتزلة أن ذلك يكون نتيجة

---

١) البغدادى : أصول الدين ـ ص ٩٠ ـ ١٠٨ ـ ١٠٩ .

٢) المصدر السابق : ص ١٠٩

٣) المصدر السابق : ص ٨١ .

٤) المصدر السابق : ص ١٠٩ ـ ٥١ ـ ٥٢ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين للاشعرى جـ ٢ ـ ص ٤٦ .

لطرؤ ضد ، فالبياض يعدم لطروء السواد وهكذا (١) . والبغدادى يحيل عدم القديم على هذا الوجه ، لأنه ليس محلا للحوادث (٢) .

والبغدادى يحيل أيضا عدم القديم لطروء ضد عليه - وهو مذهب المعتزلة - والبغدادى وغيره من الأشاعرة يبطلون مذهب المعتزلة فى ذلك « لأنه ليس عدم الشئ بضد يطرأ عليه ، أولى من عدم ذلك فى محله بضده الطارئ عليه » (٣) فالعرض لا يعدم لضده ، وإنما يعدم فى الثانى من حال حدوثه ، وهو الوجود . وذلك لإستحالة بقاء صفة الوجـــود بالنسبة للمحدثات . ويرى البغدادى أيضا أن ضد العرض إنما يطرأ عقيبه وليس معه ، لأن المحل لا يخلو من العرض وضده (٤) . وهذا رد كاف من البغدادى على المعتزلة .

فاذا إنتقلنا إلى الاسفراييني نجده مرددا لنفس مذهب الاشعرى فى إثباته قدم البارى ، فخالق الخلق قديم « لأنه لو كان محدثا لافتقر إلى محدث، وكان حكم الثانى والثالث وما انتهى إليه كذلك ، وكان كل خالق يفتقر إلى خالق آخر لا إلى نهاية » (٥) فاذا جوزنا ذلك ، إستحال وجـــود

---

١ - القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - الطبعه الأولى - مكتبة وهبة - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ١٠٨ - ١٠٩ .

٢ - البغدادى : أصول الدين - ص ٨١ - ٩٠ .

٣ - المصدر السابق : ص ٨١ .

٤ - « « : نفس الصفحة .

٥ - الإسفراييني : التبصير فى الدين - ص ١٣٦ .

المخلوق والخالق جميعا . ويرى الإسفراييني أن السبب فى كون ذلك مستحيلا ، إنما يرجع إلي إستحالة حوادث لا أول لها « لأن ماشرط وجوده بوجود ما لا نهاية له من الإعداد قبله ، لم يتقرر وجوده ، لإستحالة الفراغ عما لا نهاية له لتنتهى النوبة إلى ما بعد » (١) .

وكما إستدل الإسفراييني على ثبوت قدم البارى تعالى بالدليل العقلى ، فقد إستند فى ذلك أيضا لأدلة سمعية من القرآن الكريم فى قوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم (٢) ، إذ تدل هذه الايه على أنه تعالى كان قبل المحدثات . إستدل الإسفراييني أيضا على ثبوت القدم بقوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) (٣) والقيوم معناه المبالغة فى القيام ، وهو الثبات والوجود ، ومن ثم يستدل الباقلانى بهذا المعنى على إتصافه بالوجود فى جميع الاحوال ، وعلى إستحالة إتصافه تعالى بالعدم ، ويرى الإسفراييني أن ذلك هو مضمون القدم (٤) .

يستدل الإسفراييني أيضا على إثبات قدمه تعالى بأدلة نقلية أخرى ، كقوله تعالى ﴿تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾ (٥)، إذا البركة هى الثبات وتبارك مبالغة فى المعنى ، وهو يرى أن ذلك يوجب

---

١ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ — سورة الحديد : آية ٣ .

٣ — سورة البقرة : آيه ٢٥٥ .

٤ — الإسفراييني : التبصير فى الدين — ص ١٣٧ .

٥ — سورة الفرقان : آية ١ .

له الوجود فى جميع الاحوال ، فيما لم يزل ، ولا يزال . أيضا إستدل الإسفراييني على إثبات قدم البارى بما ورد فى صحيح الاخبار ، كقوله ﷺ : « كان الله ولم يكن معه شيء » إذ ذلك يوجب له الكون فى جميع الاحوال (١) .

أيضا أثبت الإسفراييني صفة البقاء له تعالى بناءا على إثباته قدمه ، لأن القديم لا يكون إلا باقيا ، مستدلا على ثبوت البقاء بدلا له بأسمائه الحسنى ، كالبديع والباقى وأيضا القيوم « إذا القيوم مبالغة من القيام ، وذلك يتضمن كونه باقيا » (٢) . وهو يرى فى ذلك أنه تعالى باق ببقاء ، ولذلك فهو متفق مع الأشعرى فى إعتبار البقاء من الصفات الزائدة على الذات ، مخالفا بذلك لغيره من الاشاعرة كالباقلانى والذى نفى البقاء عنهَ ، تعالى واعتبره إمتداد للوجود . إذ يرى أن صفة البقاء لا تثبت للباقى إلا ببقاء زائد « ومالا بقاء له لا يكون باقيا بحال » (٣) ، إذ أن البقاء بلا بقاء يشير إلى الإستغناء عن القدرة كما يوجب أيضا القدم لكل موجـــود في أول وجوده ، فى حين أن المحدث لا يجوز كونه قديما بحال (٤) . ودليل ذلك قوله تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ (٥) اذ مدلوله أن ذاته باقية .

---

١ ـ الإسفراييني : التبصير فى الدين ـ ص ١٣٧ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٤٧ .

٣ ـ » » نفس الصفحة .

٤ ـ » » نفس الصفحة .

٥ ـ سورة الرحمن : آية ٢٧ .

وبعد أن أثبت الإسفراييني البقاء للبارى ، كان عليه أن ينفى عنه العدم ، فإن العدم لا يجوز عليه تعالي ولا على شيء من صفاته ، والدليل على ذلك ثبوت القدم له سبحانه ، وما ثبت قدمه إستحال عدمه ، كما يدل على ذلك أيضا قوله تعالي فى قصة ابراهيم ﴿لا أحب الآفلين﴾ [1] حيث يرى الإسفراييني ان ابراهيم « عليه السلام » قد إستدل بالأفول وهو المغيب على الحدوث [2] .

أيضا إستدل الإسفرايني على إستحالة العدم عليه تعالى بابراز معـــنى الخلق ، إذ « الخالق لشيء ثابت موجود لايجوز وصفه بالعدم ، لأن الخالق لا يكون خالقا إلا بأن يكون قادرا ، ولا يكون قادرا إلا والقدرة قائمة به ، والمعدوم لا يقبل هذه الصفات [3] » وهو يدلل على ذلك باستخدام لفظي : القيوم وتبارك ، إذ يوجبان له تعالي القيام والثبات فى جميع الأحوال دون التغير والعدم [4] .

أيضا ينفى الإسفراييني عنه تعالي العدم ، وذلك باثبات تنزيهه عن أن يكون عرضا مصطنعا مذهب الأشاعرة فى عدم بقاء الأعراض — لأن العرض مما يستحيل بقاؤه ، نظرا لحدوثه وعدم قيامـــه بنفسه ، والخالق لا يكون إلا باقيا وقائما بنفسه . ودليل الإسفراييني على إستحالة بقـــاء

---

١ ـ سورة الأنعام : آية ٧٥ .

٢ ـ الإسفراييني : التبصير فى الدين ـ ص ١٤٨ .

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٣٧ .

٤ ـ « « ص ١٣٧ — ١٣٨ .

الأعراض ومفارقتها له تعالى فى ذلك بقوله تعالى ﴿تريدون عرض الدنيا﴾[١] بأنه سبحانه أطلق العرض على شيء يقل وجوده أولا يعد باقيا فى العادة[٢]. أيضا يحيل الإسفراييني عليه تعالى أن يكون موصوفا بالحاجة ، إذ أن ذلك « يلزمه أن يخرج من وصف الحاجة إلى وصف الإستغناء ، وذلك متضمن لبطلان صفة وحدوث صفة » [٣] ودليله على ذلك قوله تعالى ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ﴾ [٤].

أما الجوينى فقد كان فى ذلك متابعا لغيره من الأشاعرة ، إذ أعتبر القدم من الصفات النفسية اللازمة للذات . فالصفات النفسية عند الجوينى هي « كل صفة إثبات لنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة لعلل قائمة بالموصوف » [٥] بمعنى أنها الصفات التي تقوم بالذات وتلازمها دون مفارقة لها . وهو يرى أن الصفات النفسية الواجبة له تعالي هي: الوجود ، والقدم ، والقيام بالنفس ، ومخالفته للحوادث ، ووحدانيته . وهو يعتبر صفة القدم كصفة الوجود ، والتى تعد من الصفات النفسية القائمة بالذات لا لمعنى زائد على الذات [٦] . « والوجه المرضى أن لا يعد الوجود من الصفات ، فان

---

١ — سورة الأنفال : آية ٦٧ .

٢ — الإسفراييني : التبصير فى الدين — ص ١٤١ .

٣ — المصدر السابق : ص ١٣٨ .

٤ — سورة محمد : آية ٣٨ .

٥ — الجوينى : الإرشاد — ص ٣٠ .

٦ — الإيجى : المواقت فى علم الكلام — ص ٢٩٧ .

الوجود نفس الذات ، وليس بمثابه التحيز للجوهر : فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر » (١).

وهو يرى أنه تعالى أزلي الوجود ، قديم الذات ، لا مفتتح لوجوده ، ولا مبدىء لثبوته ، والدليل على ذلك — فيما يرى — يستند إلا أصول منها : إفتقار الحادث إلي المحدث ، وإستحالة ثبوت حوادث لا أول لها . فالعالم يفتقر في حدوثه إلي محدث ، ولو كان محدث العالم حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر ويتسلسل القول فى ذلك إلى مالا نهاية له ، مما يفضى إلى إثبات حوادث ، لا أول لها وهو محال (٢) . أيضا فان القديم على وزن فعيل ، وهو من أبنية المبالغة ، وذلك يقتضى المبالغة فى التقدم ، فيثت بذلك أنه لا أول لوجوده (٣) . وهذا الدليل لا يختلف عن أدلة من سبقوه من الاشاعرة فى هذا الصدد .

كما يقدم لنا الجويني دليلا آخرا على ثبوت قدم البارى مستندا إلي فكرة وجوب الوجود له تعالى . وقد سبق أن قدم الباقلانى من قبل دليلا مشابها . يقول الجويني وقد ثبت إستحالة افتقار محدث العالم إلي محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل وكل وجود مثبت غير مفتقر إلى مقتضى ،

---

١ — الجوينى : الإرشاد — ص ٣١ .

٢ — الجوينى : الشامل فى أصول الدين — الطبعة اسكندرية — ص ٦١٧ - ٦١٨ ، وأيضا : لمع الأدلة للجوينى — تحقيق د. فوقية حسين — ص ٨٢ ، وأيضا : الإرشاد للجوينى — ص ٣٢ .

٣ — المصدر السابق : ص ٢٥٥ .

فهو واجب ، إذ لولا وجوبه لما كان يجب الوجود إلا بمخصص ، فاذا ثبت وجوب الوجود ، فليس تحققه في وقت أرلى منه في وقت آخر ، وفي تقدير وقت ، فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونفي الأولية » (١) وهو يرى أن وجوب الوجود للقديم سبحانه ، ليس صفة ذاتية ، بل إن معناه إنتفاء جواز العدم عنه تعالى (٢) .

أما عن صفة البقاء ، فقد ذهب في إثباتها الجويني ، نفس مذهب الباقلاني والبغدادي ، مخالفا بذلك الأشعري ، إذ نفاها الجويني باعتبارها صفة نفسية وذهب إلى أن البقاء هو إستمرار الوجود يقول الجويني : « ذهب العلماء من أئمتنا — يقصد بذلك الأشعري — إلى أن البقاء صفة للباقي زائدة على وجوده ، بمثابة العلم في حق العالم . والذي ترتضية أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد » (٣) .

ودليل الجويني على نفس صفة البقاء ، باعتبارها صفة من الصفات النفسية ، بأننا لو وصفناه تعالى بالبقاء ، للزم من ذلك وصف سائر الصفات الأزلية بكونها باقية ثم تثبت لها بقاء ، مما يفضي إلى القول بقيام المعنى بالمعنى ، وهو محال (٤) . أيضا فاننا « لو قدرنا بقاءا قديما ، للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول » (٥) .

---

١ — الجويني : الشامل — ص ٦١٨ .

٢ — المصدر السابق : ص ٥١٨ .

٣ — الجويني : الإرشاد — ص ١٣٩ .

٤ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

٥ — « « « « .

فاذا إعترض المعتزلة على الجوينى فى إثباته البقاء من صفات النفس ، من ناحية كونه بدليل على بقاء الأعراض ، فان الجوينى يجيب على ذلك بأن الأعراض يستحيل بقاؤها — وهو مذهب الاشاعرة جميعا — لأنها لو بقيت، لاستحال عدمها ، لأن ما ثبت قدمه إستحال عـــدمه ، والأعراض حادثة فيستحيل بقاؤها . وهو يرى أن الأعراض لا تعدم بطروء ضدها — كما يذهب إلى ذلك المعتزلة ، إذ يرون أن معظم الأعراض باقية ، وما يعدم من الباقيات ، فانما يعدم بطروء ضد عليه . أما الجواهر فانها تعدم بأن يخلق الله فناء لا فى محل يضاء الجواهر ، وهو فى نفسه عرض قائم بنفسه [١] .

إلا أن الجوينى يرى أن الجواهر لا تعدم بالطريقة التى قال بها المعتزلة ، ولكنها تعدم بأن لا يخلق الله فيها الاعراض ، أى تعدم بطريقة قطـــع الأكوان عنها [٢] .

وكما استدل الجوينى على ثبوت القدم له تعالى مستندا إلى فكرة الوجوب له سبحانه ، فقد أثبت له البقاء إستنادا إلى نفس الدليل ، إذ أنه تعالى باق ، وما وجب قدمه إستحال عدمه . فان القديم هو الذى قضى العقل بوجوب وجوده [٣] . إذ لو كان وجوده جائزا ، لوجب الحكم بحدوثه . وعليه فكل

---

١ — الجوينى : الإالشاد — ص ١٤٠ ، وأيضا مقالات الإسلاميين للاشعرى — جـ ٢ — ص ٥٥ ، وأيضا شـــرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار — تحقيق د. عبد الكريم ، عثمان — الطبعة الأولى مكتبة وهبة — القاهرة سنة ١٩٦٥ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

٢ — الجوينى : الشامل : ص ١٩٥

٣ — الجوينى : الإرشاد — ص ١٤٠ .

ما يدل على قدم البارى ، واستحالة عدمه ، ووجوب وجوده ، فانه دال على كونه تعالى باقيا (١) .

من الإستعراض السابق لمذهب الجوينى فى إثبات صفتي القدم والبقاء له تعالى ، يتبين لنا موافقته التامة للاشاعرة فى هذا الصدد ، وإن كان كغيره من الاشاعرة ، قد خالف الاشعرى فيما يتعلق بصفة البقاء ، إذ أثبتها الاشعرى معنى زائدا على ذاته تعالى ، ونفاها الجوينى . فذهب إلى أنه تعالى باق لنفسه ، لا ببقاء . وقد جرى على مذهب الجوينى تقريبا جميع الاشاعرة المتأخرين عليه .

---

١ – الجوينى : العقيدة النظامية – ص ٣٢ ، وأيضا : لمع الأدله – ص ٨٥ .

(ب) إثبات الغزالى قدم البارى وبقاءه

أولا : إثباته قدم البارى

كما أثبت الأشاعرة جميعا ، بداية من الأشعرى ، متقدمين ومتأخرين قدمه تعالى وبقاءه ، فقد أثبت ذلك الغزالى ، اذ أثبت قدمه وبقائه بنفس طريقة إثبات سابقيه من الأشاعرة .

فالبارى قديم لا أول له ، أزلى لا بداية له ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم ، فهو أول كل شىء وقبل كل ميت وحى [1] . ودليل الغزالى على ثبوت قدمه تعالى ، اننا لو فرضنا سبحانه حادثا وليس قديما ، لا افتقر إلى حدث ، وافتقر إلى محدث ، ويتسلسل ذلك إلى ما إلى غير نهاية ، وهو محال ، اذ يرى الغزالى أن « ماالتسلسل لم يتحصل أو ينتهى إلى محدث قديم هو الأول » [2] ، واما أن ينتهى إلى قديم لا محاله يقف عنده [3] ، وهذا معروف بالضرورة فيما يرى

---

١ ـ الغزالى : احياء علوم الدين ـ جـ١ ـ عقيدة أهل السنة ـ ص١٥٤، وأيضا : الرسالة القدسية للغزالى ، ص ٧٩ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين للغزالى ص ٧

٢ ـ الغزالى : الرسالة القدسية ـ ص ٧٩

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٣٨ .

الغـــزالي . (١)

ويثبت الغزالي — كما أثبت سابقوه من الأشاعرة — أنه تعالى قديم لنفسه لا بقدم زائد على ذاته ، اذ أن اثبات ذلك يفضى إلى القول بقدم القدم ، ودليله على ذلك ، اننا لو أثبتنا القدم لمعنى زائد على الذات ، للزم أن يكون هذا المعنى قديما أيضا بقدم زائد ، مما يفضى إلى التسلسل إلى غير نهاية . (٢)

ويعرف الغزالي القديم بأنه الموجود الذى وجوده غير مسبوق بعدم « فليس تحت لفظ القديم ، الا إثبات موجود . ونفى عدم سابق » (٣) وقد برهن على ثبوت صفة القدم له تعالي بالاستناد إلى مدلول أسمائه الحسنى مثل الاول والآخر . ولكن إذا كان القديم هو الاول ، وهو الذى « يكون أولا بالإضافة إلى شيء » بمعنى أن قدمه يكون بالنسبة الى ما بعده من الموجودات . والآخر انما يكون « بالإضافة الى شيء » (٤) بمعنى أن قدمه يكون بالنسبة الى ما بعده من الموجودات ، والآخر انما يكون « بالإضافة الى شيء » (٥) فكيف يمكننا تفسير هذا التضارب ، اذ لا يتصور

---

١ ـ الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٣٨

٢ ـ المصدر السابق : ص ٣٩ وأيضا : المقصد الاسنى للغزالي ـ ص ١٦٠ وأيضا : المواقف للايجى ـ ص ٢٩٧

٣ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٣٩

٤ ـ الغزالي : المقصد الاسنى ـ ص ١٤٦

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

أن يكون الشيء الواحد ، من وجه واحد ، بالإضافة إلى شيء واحد ، أولا وآخراً جميعاً . (١)

يجيب الغزالى على ذلك بأنه تعالى هو الاول بالنسبة لترتيب الموجودات. وانما كان أولا بالنسبة لها ، لانها انما استفادت الوجود منه ، ولم يستمد تعالي وجوده من غيره ، إذ أن وجوده بذاته . أما كونه تعالى الآخر ، فان ذلك يكون بالنسبة للسلوك ، اذ أنه تعالي هو آخر ما ترتقي اليه درجات العارفين . فكل معرفة تحصل قبل معرفته ، فهى مؤديه إلي معرفته (٢) ،ومن هنا كان تعالي « آخرا بالإضافة إلي السلوك ، أولا بالإضافة الى الوجود ، فمنه المبدأ أولا ، واليه المرجع والمصير آخرا » (٣) .

أيضا يستخدم الغزالى مدلول (البديع) من أسمائه تعالى الحسنى ، للدلالة على ثبوت القدم له تعالي ، اذ يرى أن البديع هو « الذى لا عهد بمثله (٤) وهذا ان لم يكن بمثله عهد ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، ولا فى كل أمر راجع اليه ، فانه يكون بذلك بديعا مطلقا . واذا كان شيء من ذلك معهودا ، فانه لا يكون بديعا مطلقا . فالبديع يخصه تعالى وحده ، وهو البديع أزلا وأبدا (٥)

---

١ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٤٦ - ١٤٧

٣ ـ الغزالي : المقصد الاسنى ـ ص ١٤٧

٤ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٥ ـ المصدر السابق : ص ١٥٨ ـ ١٥٩

أيضا يستخدم الغزالي وجوب للوجود له تعالى للدلالة على اثبات قدمه، اذ يرى أن اسم (الباقى (١)) له تعالى يعنى الواجب الوجود بذاته ، وهو دال على صفتي القدم والبقاء معا ، فاذا أضيف (الباقى) الى الماضى ، سمى قديما ، واذا أضيف الى الإستقبال سمى باقيا (٢) .

ويفصل الغزالي ذلك ليخرج منه بدليل آخر يثبت به أنه تعالى قديم ، خلافا للمحدثات . فيذهب الى أن الماضى والمستقبل تعد متغيرات ، اذ لا يعنيان الا الزمان ، ولا يدخل في الزمان الا التغير والحركة .لانالحركة تنقسم ماض ومستقبل ، ولا يدخل المتغير فى الزمان الا بواسطة التغير . والله يتعالى عن التغير والحركة ، وبالتالي فهو ليس فى زمان ، (٣) لانه « ليس فيه ماض ومستقبل ، فلا ينفصل فيه القدم عن البقاء » (٤) ، اذ الماضى والمستقبل - فيما يرى الغزالى - تخص المحدثات دون غيرها وهما متعلقان بتجدد الحوادث على الذات ، وذاته تعالى لا تحل فيها الحوادث ، ومن ثم فهو القديم وحده « فحيث لا تجدد ولا انقضاء ، فلا زمان . فهو سبحانه قبل الزمان . وحيث خلق الزمان ، لم يتغير من ذاته شيء ، وقبل خلق الزمان ، لم يكن للزمان عليه جريان ، وبقى بعد خلق الزمان » (٥) .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ١٥٩

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ ـ الغزالى . المقصد الاسنى ـ ص ١٥٩ ـ ١٦٠

٥ ـ المصدر السابق : ص ١٦٠

ثانياً : إثبات الغزالي بقاءه تعالى :

(أ) ما ثبت قدمه استحال عدمه

كما أثبت الغزالي صفة القدم له تعالى ، فقد أثبت له أيضا صفة البقاء ، فصانع العالم مع كونه أزليا فهو أبدى ، ليس لوجوده آخر ، وهو قيوم لا إنقطاع له ، دائم لا انصرام له ، لا يقضى بالانقضاء والانفصال ، يتصرم الآباد وانقراض الآجال ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . (١)

ويذهب الغزالي إلى أنه تعالى قديم ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، ودليله على ذلك بأنه لو انعدم فانه لا يخلو فاما أن يكون عدمه لذاته ، أو بعدم مضاد له ، والغزالي يبطل الوجه الأول لأنه « لو جاز أن ينعدم شيء يتصدر دوامه بنفسه ، لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه » (٢) . ويقرر الغزالي تأكيدا لهذا الأصل أن طروء العدم ، كطروء الوجود ، اذ يحتاج كل طروء إلى سبب ، ولكن من حيث أنه طارىء ، من حيث

---

١ ـ الغزالي : الرسالة القدسية ـ ص ٧٨ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٤ ، وأيضا : الأربعين في أصول الدين ـ ص ٧ ، وأيضا : الإقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٩ ، وأيضا المقصد الاسنى ـ ص ١٦٠ (الوارث) .

٢ ـ الغزالي : الرسالة القدسية ـ ص ٧٨ ، وأيضا : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٣٩

أنه موجود . (١)

أيضا يبطل الغزالي جواز عدم القديم بمعدم يضاده ، اذ أن ذلك المعدم لو كان قديما ، لما تصور الوجود منه ، لأنه ثبت له الوجود والقدم ، ولا يمكن أن نجوز وجوده فى القدم ومعه ضده . وإذا كان هذا المعدم حادثا ، فان الغزالي يحيله أيضا اذ يقول : « ليس الحادث فى مضادته للقديم حتى يقطع وجوده ، بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع وجوده ، بل الدفع أهون من القطع . والقديم أقوى وأولى من الحادث » ، (٢) وإذا فمن المحال أن يكون له تعالى ضد قديم ، كان موجودا معه فى القدم ، ولم يعدمه وقد أعدمه الآن (٣) .

أيضا يذهب الغزالي فى موضع آخر إلى التدليل على إستحالة عدمه تعالى بأسلوب يتشابه إلى حد كبير مع أسلوب من سبقه من الاشاعرة وخصوصا أستاذه الجويني ، اذ يرى الغزالي أنه كما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح يرجح الوجود على العدم ، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح يرجح العدم على الوجود ، وهو يرى أن هذا المرجح اما أن يكون فاعلا بعدم القدرة ، أو بضد ، أو بقطع شرط من شروط الوجود (٤) . وهو يحيل كون هذا المرجح فاعلا بعدم القدرة ، ويدلل على

---

١ ـ الغزالي : الرسالة القدسية ـ ص ٧٨

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ـ الغزالي : الاقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٤٠

٤ ـ المصدر السابق : ص ٣٩ ـ ٤٠

ذلك (١) ، اذ القدرة تتعلق بالشيء ، والشيء عنده وعند الاشاعرة جميعا هو الموجود الثابت ، والعدم ليس بشيء ، اذ هو نفسى محض (٢) . مما ينقلنا إلي البحث في العنصر التالي في مذهب الغزالي . والخاص برده على المعتزلة .

(ب) رد الغزالي على المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم:

والغزالى هنا يرد على المعتزلة فى قولهم بأن المعدوم شيء ، أو بان العدم شيء وذات . فيرى أنه يبطل أن يكون فعل تلك الذات من أثر القدرة ، أن الفعل الواقع بالقدرة لا يكون فعلا للذات ، فانها أزلية ، وانها فعله هو نفس وجود الذات ، ونفس وجود الذات ليس شيئا ، ففاعل العدم إذا ما فعل شيئا ، وإذا صدق ذلك ، صدق كونه لم يستعمل القدرة فى أثر التبعه ، وبالتالى يبقى كما كان — معدوما — ولم يفعل شيئا (٣) . أيضا يبطل العدم بفقدان شرط الوجود ، وانما يقدم الاعراض بأنفسها (٤) . لان ذلك يضاد وجود القديم — ويرى د. سليمان دنيا أن ذلك انما يرد إلى مذهب الاشاعرة فى كون العرض لا يقوم بالعرض ، والبقا عرضى ولذلك

---

١ — المصدر السابق ص ٣٩

٢ — المصدر السابق : ص ٣٩ — ٤٠ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة — ص ١٣١

٣ — الغزالى : الاقتصاد فى الإعتقاد — ٣٩

٤ — المصدر السابق : ص ٤٠

فلا يمكن أن يقوم بالاعراض اذ لو بقيت الاعراض زمانين ، لكان بقاؤها بنفسها ، لا ببقاء زائد عليها ، وحينئذ لا يعقل فناؤها ، لان ما با لذات لا يتخلف (١) ، أيضا يحيل أن يكون العدم لضد (٢) . لانه ان كان حادثا وضاد القديم . أعدمه القديم ، ومحال أن يكون الضد قديما ولم يعدمه (٣) .

هذا عن عدم الاعراض ، أما عن عدم الجواهر ، فان الغزالى يرى أن الاشاعرة فى ذلك فريقان ، الاول يرى أن انعدام الجواهر يكون بالايخلق الله فيها الحركة والسكون ، وهما حادثان . وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، والحادث لا يبقى . فينقطع بذلك شرط وجود الجواهر فلا تبقى « اذ يستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك ، فينعدم (٤) .

أما الفريق الاخر من الاشاعرة ، فيذهبون إلى أن الجواهر ليست باقية بأنفسها ، بل ببقاء زائد على وجودها — وهو مذهب الاشعرى ، وخالفه فيه سائر الاشاعرة (٥) — فاذا لم يخلق الله سبحانه فيها البقا. فانها

---

١ — سليمان دنيا : تهافت الفلاسفة للغزالي — ص ١٣٠ هامش

٢ — القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة — تحقيق د. عبد الكريم عثمان — ص ١٠٨ — ١٠٩

٣ — الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٤٠

٤ — الغزالي : تهافت الفلاسفة — ص ١٣٠

٥ — الايجى : المواقف فى علم الكلام — ص ٢٩٦ .

تنعدم بعدم البقاء [١] .

ويذهب الغزالي إلي أن الفريق الثانى يعد فاسدا من وجوه لعل أخصها « هو أن الباقى إذا بقي ببقاء ، فيلزم منه أن تبقى صفات الله تعالي ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا ، يحتاج إلي بقاء آخر ، ويتسلسل ذلك إلي مالا نهايه » [٢] . لذلك فالغزالى يذهب إلى أن الباقى باق لنفسه لا ببقاء زائد ، مخالفا فى ذلك الاشعرى ، ومتابعا فيه لجميع من سبقه من الاشاعرة فى مخالفتهم للاشعرى بهذا الصدد [٣] .

بقي أن نشير إلى أن الغزالي ، كما استخدم مدلول أسمائه تعالي الحسنى فى إثبات قدمه ، كالباقى ، والأول ، والاخر ، والبديع . فانه قد استخدم ذلك أيضا فى التدليل على ثبوت البقاء له تعالي . إذ يرى أن « الكبير » [٤] مثلا هو ذو الكبرياء . والكبرياء عبارة عن كمال الذات ، وكمال الذات هو كمال الوجود ، وهذا الاخير يرجع إلي شيئين ، الاول هو دوامه فيما لم يزل ولا يزال « إذ كل موجود مقطوع بعدم سابق ، فهو ناقص » [٥]

---

٢ ــ الغزالى : تهافت الفلاسفة ــ ص ١٣٠ .

٣ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : المقصد الاسنى ــ ص ١٦ .

٤ ــ الايجى : المواقف فى علم الكلام ــ ٢٩٦ .

٥ ــ الغزالى : المقصد الاسنى ــ ١١٨ .

١ ــ المصدر السابق : ص ١١٩ .

فاذا كنا نطلق اسم الكبير على الموجود الذى يطول مدة وجوده ، مع كونه محدود فى مدة بقائه ، فانه من الاولى أن نطلقه على الدائم الازلى الابدى الذى يستحيل عليه العدم .

أما الشيء الآخر الذى ينقسم إليه كمال الوجود ، فهو أن وجوده هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود ، ولذلك « فان كان الذى تم وجوده فى نفسه كاملا وكبيرا ، فالذى فضل عنه الوجود لجميع الكائنات ، أولى أن يكون كاملا وكبيرا » (١) .

من الإستعراض السابق لمذهب الغزالى والاشاعرة فى إثبات صفتى القدم والبقاء لله ، يتبين لنا كيفية اتفاق الأشاعرة جميعا فى نفس المذهب ، وإن كانوا قد خالفوا الأشعرى فيما يتعلق بكون البقاء من صفات النفس ، لا من المعانى الزائدة على الذات الإلهية .

يتبين لنا أيضا كيف استطاع الغزالى والأشاعرة أن يدحضوا دعاوى خصومهم من المناوئين لمذهبهم من دهرية وفلاسفة ومعتزلة بحجج قوية ، لما لم تتوفر فى دقتها وقوتها لدى شيخهم الأشعرى ، وخصوصا إذا ما نظرنا فى ذلك إلى الجوينى ومن بعده الغزالى ، وقد استطاعا معا أن يقـــدما مذهبا دقيقا فى صفاته تعالى النفسية ، إستفاد منه المتأخرون عليهم من الأشاعرة ، بحيث يمكن القول عموما بأن المتأخرين من الأشاعرة فى فترة ما بعد الغزالى — كانوا مجرد مرددين لآراء من سبقوهم ولم يزيدوا شيئا (٢) .

---

١ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ ـ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ـ ج ٢ ـ ص ٥٤

ثانيا : مشكلة التنزيه بين المعتزلة والغزالي

١ — الجسمية :

من أهم المشكلات التي تناولها الغزالي والأشاعرة بالبحث مشكلة تنزيهه تعالى عن الجسمية ولواحقها من أعضاء وأفعال وغيرها مما يفهم عند الاطلاق على الأجسام. ويقصد بالتنزيه — كما ذهب إلي ذلك الغزالي وغيره من الأشاعرة — أبطال التشبيه والتجسيم، كما يقصد به أيضا التقديس، وهو تنزيهه تعال عن الجسمية وتوابعها (١)، إذ يقتضى تلك الجسمية اللحم والدم والعظم والعصب وغير ذلك من الأعضاء والأبعاض، وذلك فى حقه تعالى محال. فضلا عن أن كل جسم فهو مخلوق وقد تقدس الرب تعالى عما يوجب الحدوث. وهم — أى الأشاعرة — وإن كانوا قد أثبتوا تنزيهه تعالى بطرق قد تكون متقاربة بينهم إلى حد ما، إلا أنهم كانوا يرفضون في ذلك التعطيل فى مختلف صوره. ولذلك نراهم جميعا يهاجمون المعتزلة والفلاسفة الذين أعطلوا صفاته تعالى. ونعنى بهذه الصفات صفاته تعالى السمعية والخبرية، حيث يقصد بهذه الصفات ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول ﷺ دون إستناد إلى نظر عقلى، كاستوائه تعالى على العرش، ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة، وكمحبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين، وكالوجه واليدين والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم واستفاضت به الاحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ.

---

١ – الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام – طبعة الجندى – ١٩٧ – ص ٦٢

وقد ذهب جمهور المتكلمين والفلاسفة – كالمعتزلة من الفريق الأول ، وكابن سينا والفارابي من الفريق الثاني – الى استحالة اتصاف البارى تعالى حقيقة بهذه الصفات ، وقالوا بوجوب تأويل ما ورد فيها الى معان تليق بذاته المقدسه ، واعتبروا القول بثبوتها لله على الحقيقة تشبيها وتجسيما ، وذلك في مقابل المجسمة والمشبهة الذين اتسمت مناهجهم في ذلك بتشبيه الله بصفات المحدثين .

ونستطيع أن نقول أن الغزالى والجوينى من الأشاعرة قد تشبهوا فى هذ الصدد بالمعتزلة والفلاسفة ، فذهبوا لا الى نفي تلك الصفات ، ولكنهم أولوها بمعان تليق بذاته تعالى . ويعتبر فخر الدين الرازى ، هو من متأخرى الأشاعرة ، أوضح مثال لنفى تلك الصفات ومعارضة مذاهب المثبتين لها ، حتى أنه ألف فى ذلك كتابا خاصا أسماه « أساس التقديس » [1] وفيه يعنى الرازى باقامة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة أتصاف البارى بما يستلزم كونه جسما ، أوفى حيز أو مختصا بجهة ، كذلك يورد كثيرا من شبة الخصوم ثم يجيب عنها . ويذكر بعد ذلك كثيرا من الآيات والاحاديث الواردة فى تلك الصفات ويأخذ فى تأويلها بما يتفق ونزعته فى التنزيه ، تلك النزعة التي تظهر واضحة جلية حتى فى خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها : « فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه ، ومجيئه حكمه وقضاؤه ، ووجهه وجوده أو جوده ، وحباؤه وعينه حفظة ، وعونه

---

١ – الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام – مؤسسة الحلبي – القاهرة سنة ١٩٣٥ – سنة ١٣٥٤

اجتباؤه ، وضحكه عفوه أو اذنه ، وارتضاؤه ويده وأنعامه واكرامه واصطفاؤه » .

ولما كان هذا الكتاب يعد من أقوم ما ألف فى تأييد مذهب النفاه لتلك الصفات الخبرية ونعنى بهؤلاء النفاه كبار مفكرى الاشاعرة من أمثال الجوينى فضلا عن الغزالى .. وان كان قد قصر تأويلها على العلماء دون العوام .. وكذلك الرازى كما أوضحنا بالاضافة الي الأشاعرة المتأخرين ، فقد اهتم المثبتون لتلك الصفات وعلى رأسهم ابن تيمية بالرد عليه ـ أى الرازى ـ ونقد براهينه وذلك فى كثير من مؤلفاته مثل « العقيده الحموية الكبرى » [١] ومنها « العقيدة الوسطية » [٢] وأيضا فقد عنى تلميذه ابن قيم الجوزيه بالرد علي النفاه وذلك كتابه « اجتماع الجيوش الاسلامية » [٣] وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف التي تثبت اتصافه تعالى حقيقة بتلك الصفات . كذلك له كتاب فى نفس الموضوع « دفع شبه التشبيه » [٤] .

أما فيما يتعلق بمذهب كل من النفاه والمثبتين للصفات الخبرية فتقول :

---

١ ـ أبن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ـ ج ١ ـ ص ٤١٤ ، ٤٦٩

٢ ـ المصدر السابق : الرسالة التاسعة ـ ج ١ ـ ص ٣٨٧ ، ٤٠٦

٣ ـ ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الاسلامية ـ موجود بدار الكتب ـ العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف .

٤ ـ ابن قيم الجوزية : دفع شبه التشبيه ـ موجود بدار الكتب ـ كلام ـ رقم ١٦٨٥

يكاد يكون من المتفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة وبعض الأشاعرة كالجوينى وغيره نفى تلك الصفات الخبريه وتأويل ماورد منها فى الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما نفوا عنه صفات المعانى من العلم والقدره ونحوها .

أما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبى حسن الأشعري « ٣٢٤ هـ » وأبي بكر الباقلانى « ٤٠٣ هـ » وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات فى بعض مؤلفاتها والذى - نقول بعض تلك المؤلفات وليس جميعها كما سيتضح بيانة — ويتحرجون من تأويلها الذى يقتضي نفيها عن الله عز وجل . يقول الإشعرى فى كتابة « الابانه » (١) : « وجمله قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاء وابه من عند الله وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئا ، وأن الله عزوجل واحد لا اله الا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبه ولا ولدا ، وأن محمدا عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله مستو على عرشه كما قال « الرحمن على العرش استوى » (٢) وأن له وجها كما قال « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (٣) وأن له يدين بلا كيف كما قال

١ - الاشعرى : الابانه عن أصول الديانه - تحقيق د. فوقيه حسين - دار الانصار - القاهرة ١٩٧٧ - ص ٢١ ومابعدها

٢ - سورة طه : آيه ٥

٣ - سورة الرحمن . آيه ٢٧

« خلقت بيدى » (١) وقال « بل يداه مبسوطتان » (٢) وأن له عينين بلا كيف كما قال « تجرى بأعيننا » (٣) . وندين بأن الله يقلب القلوب بين أصبعين من أصابعه عز وجل ، وأنه يضع السموات على أصبع والارضين على أصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ ، ونصدق بجميع الروايات التى يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ونقول أن الله عزوجل يجىء يوم القيامه كما قال « وجاء ربك والملك صفا صفا » (٤) .

ويرى ابن تيميه متفقا فى ذلك مع ابن حزم أن ذلك هو الرأى الوحيد للأشعرى في هذه المسألة ، لم يختلف فى ذلك كلامه وليس له فيها رأيان أصلا كما يدعى ذلك طائفة من أصحابه ، بل هو الرأى الذى ذكره فى عامة كتبه كالموجز والمقالات الكبير والصغير وغيرها (٥) ، مما حدا بابن حزم إلى نسبه للمجسمة بناءا على مذهبه السابق (٦) .

والأشاعرة أنفسهم يحكمون له هذا الرأى دون غيره ، فقد جاء فى

---

١ – سورة ص : آيه ٧٥

٢ – سورة المائدة : آيه ٦٤

٣ – سورة القمر : آيه ١٤

٤ – سورة الفجر : آيه ٢٢

٥ – ابن تيميه : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول – ج ٢ – طبعة بولاق – القاهرة ١٩٢٧

٦ – ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل والاهواء – مكتبة السلام – القاهرة – بدون تاريخ – ص ١٢٧ !

« المحصل » للرازى ، وهو من متأخرى الأشاعرة ما نصه : « الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان ، وأثبت أبو الحسن اليد صفة وراء القدرة ، والوجه صفه وراء الوجود ، وأثبت الاستواء صفه أخرى » (١) . ونحن نتفق مع ابن تيمية فيما ذهب إليه ونقول بأن الاشعرى كان له منهج واحد — فيما يختص بهذا الموضوع — وهو منهج السلف من أهل السنة ، وقد أوضحه فى كتابه « الإبانه » والذى ألفه بعد خروجه عن الإعتزال (٢) مباشرة . أما مايوهمه ظاهر منهجه من التشبه بمذهب المعتزلة العقلانى ، والذى أوضحه فى كتابيه « اللمـــع » ورسالته « إستحسان الخوض فى علم الكلام » فانا نرجعه إلى نفس المنهج وهو منهج السلف من أهل السنة .

---

١ — الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين — الطبعة الأولى — المطبعة الحسينية — بدون تاريخ — ص ١٨٧ .

٢ — السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ٢ ، ص ٢٤٥ . وأيضا ابن عساكر تبيين كذب المفترى ، ص ٣٩ . وأيضا : د. غرابة : الأشعرى ، ص ١٦١ وما بعدها . وأيضا : ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ، ص ٤٤٦ . وأيضا د. أحمد صبحى : فى علم الكلام جـ ١ ، ص ٤٥٢ . وأيضا د. جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ١٧١ ومابعدها . أيضا الشهرستانى الملل والنحل ، ص ١١٨ ، ١١٩ . وأيضا دائرة المعارف الإسلامية مادة أشعرى ص ٢٤٩ .

وتوضيح ذلك يمكن أن نتلمسه فيما قدمته د. فوقيه حسين فى مقدمتها لكتاب « الابانه » للأشعرى [١] . ويعد ما أجملته فى هـذا التقديم من أوفى وأدق ما كتب فى هذا المقام ، مما يلقى الضوء على حقيقة مذهب الأشعرى . حيث ذهبت إلى أن الأشعرى لم يكن له سوى منهج واحد هو منهج السلف من أهل السنه لا منهج المعتزلة ، وكذلك نجدها تنفى أن يكون مذهبه هو التوسط بين أهل السنه والمعتزله ، إذ أن الاختلاف بين المذهبين يعد جذريا . فمنهج المعتزلة فيما يختص بالتوحيد يقوم على ذهنيات لا تنطلق إلا من نسق ذهنى لا يصدر عن أى نص منزل ، وإنما هو مبنى على معان ومفاهيم مصدرها العقل فقط لا غير .

وترى أن منهج السلف ، والذى إرتضاه الأشعرى لنفسه نقلا عن ابن حنبل يتلخص فى أحترام أصول التفسير الصحيح . وعدم تأويل القرآن على غير تأويله وهذه الأصول تتلخص فى ثمان ، التزم بها الأشعرى فى جميع مؤلفاته ولم يخرج عنها أما الأول فاعطاء الأولوية للنص المنزل قرآنا كان أو سنه ، وليس المقصود بتقديمه التقديم فى العرض ولكن أعطاء النص قيادة الفكرة لتوكيد دلالته التى هى الحقيقة وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقه على نحو ما كان عليه الخصوم من جهميه ومعتزلة وقدرية وكرمية وغيرهم . والأصل الثانى هو تفسير القرآن بالقرآن ، والثالث تفسير القرآن بالحديث ، والرابع الأخذ بالاجماع ، والخامس هو أن القرآن على

---

١ — وقد ذهب إلى رأى مشابه لما إرتأته د. فوقيه ، د. هويدى فى كتبه (دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية — دار الثقافة للطباعة والنشر — القاهرة سنة ١٩٧٩ — ص ١٠٧) .

ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة ، والسادس هو أن الله إنما خاطب العرب بلغتها ، والسابع هو مراعاة مناسبة النزول ، أما الثامن فهو الخصوص والعموم .

ونلاحظ د. فوقية أن الأشعرى إنما التزم بالأصول السالفة فى جميع مؤلفاته تقريبا ولم يخرج عنها ، وهو أسلوب السلف الصالح مقتـــديا فيه بالإمام ابن حنبل ثم نراها بعد ذلك ترجع إتجاه الأشعرى فى إستخدامه للعقل إلى نفس السبب الذى حدا بابن حنبل إلى ذلك ، والذى يتضح فى كتابه الأخير « الرد على الزنادقة » (١) فترى أنه تبين للأشعرى — كما تبين لا بن حنبل من قبل — أن الدفاع عن العقيدة يقتضى بعض أساليب ذهنية تعتمد فى أساسها على معانى دينية مستقاه من النص المنزل وتعرض فى سياق حجاج عقلى يؤكد أبعادها دون أن يخل ذلك بالدين . وهذه الوقفات الذهنية لا تخرج أن تكون قائمة على الدليل النصى فى منطلقها ، كل ماهنالك أنها لا تمثل مرحلة تفسير النص بل أنها تمثل مرحلة تالية تعتمد على الأولى وهى التفسير ، ولكنها تختلف فى طبيعتها عنها لأنها تهدف إلى توكيد معانى النص المنزل إزاء معانى الخصوم المتخيلة ، والتى يتطلب القضاء عليها بعض المواقف الذهنية التى تؤكد المعنى النصى المنزل.

وبذلك ترى د. فوقية أن هذه الوقفات الذهنية إنما هى وقفات نصية ولكن بطريق غير مباشر ، مما يثبت أن الأشعرى إنما كان فى جميع حالاته

---

١ ـ ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ـ من كتاب عقائد السلف للدكتور على سامى النشار وعمار جمعى ـ القاهرة ١٩٧١ ـ ص ٦٧ ، ٦٨ .

يصدر عن النص المنزل ويجعل له الأولوية خلافا للمعتزلة . ثم تنتقل من ذلك لتثبت أخيرا أن الأشعرى بمنهجه السالف والذى أوضحه فى جميع مؤلفاته تقريبا ، متبعا فى ذلك ابن حنبل وأسلافه من أهل السنة ، لم يكن متوسطا (١) بل أنه كان من « أهل الأتباع » على حد تعبيرها ، وهم كما

---

١ ـ نود أن نشير فى هذا المقام إلى ما ارتآه من ذهبوا هذا المذهب فيما يتعلق بمنهج الأشعرى فى التوسط بين العقليين والنصيين :

فالدكتور غرابة يذكر فى كتابه « الأشعرى » ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ومن الحجج ما يدفع التناقض البارى فى منهج الأشعرى ، ناسبا إياه إلى التوسط إذ يقول : « فأخذت كتاباته بعد خروجه عن الإعتزال ـ تفيض حرارة وتبجيلا لمذهب السلف وطعنا فى المعتزله ولعل كتاب « الإبانة » وهو يصور هذه المظاهر يعود إلي تلك الفترة من حياته كما يرى « فنسنك » . ونرجح أن يكون محقا ، كما نلاحظ أن هذا الإندفاع وتلك الحماسة فى إثبات الوجه واليدين والعرش وما إلي ذلك كما تقول الحنابلة فقد أخذت تخف مع الزمن ، وشرع الرجل فى إستعادة توازنه يوما بعد يوم إلي أن إنتهى إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة حيث تجلت فيه تلك الملكه النقديه العميقة التى إستفاد أصولها من أساتذته الأول . ولعل كتاب « اللمع » الذي ألفه فى هذه الفترة كما يرجح هو الذي يمثل مذهبه الوسط فى صورته النهائية » وقد بنى د. غرابة رأيه فى هذا المقام على حقيقتين : نفسية ، وعلمية . أما النفسية فيوضحها بأن الإنسان بعد تحوله من مذهب إلي مذهب يكون شديداً فى عدائه لرأيه =

توضح الذين احترموا أصول التفسير الصحيح ولم يؤولوا القرآن على غير تأويله . وتوضح د. فوقية في هذا المقام الفارق بين المعتزلة والجهمية وأهل السنة لتخرج من ذلك بنتيجة عامة محاولة لتطبيقها على بقية الأشاعرة حيث تقول :

= الأول ، ولذلك كان رأيه إثباتا لصفاته تعالى الخبرية من اليدين والوجه والعرش ونحـــوها لاتفاق ذلك والبعد عن آراء المعتزلة . أما عن الناحية العلمية فيوضحها بأن مؤلفات الأشعرى التى نفت تلك الصفات تعتبر أعمق وأدق من مؤلفاته التى أثبتت تلك الصفات إذا نظرنا إلى تلك المؤلفات من الناحية المنهجية ، مما يثبت أن تلك المؤلفات النضيجة أو العميقة لم تكتب إلا بعد أن تركز المذهب فى صورته الصحيحة – يعنى بذلك التوسط – وهذا يرجح أن تكون قد كتبت فى فترة تالية لكتابته للابانة والتى ألفت بعد تحوله مباشرة .

وكذلك د. ابراهيم مدكور فى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه) جـ ٢ – ص ٥٠ ، اذ يقول : ولا يستطيع الأشعرى أن ينكر ما ورد فى الكتاب والسنة من أن لله عرشا ووجها ويدا ، ولكنه قد يقبلها مع السلف كما هى من غير كيف ولا تشبيهه ، أو يأولها مع المعتزلة .

وابن عساكر فى كتابه (تبيين كذب المفترى) ناقلا عن الجوينى ،قوله عن الاشعرى ص ١٤٩ ، ١٥٢ ، إذ يقول أنه نظر فى كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا : لا علم لله ولا قدره ولا

« فالمحك أو المعيار هو فى نقطة الانطلاق ، أى فى بداية طريق كل منهما: فمن ينتمى إلى السلف يضع فى المقدمة النص المنزل ومعانيه ، ومن يدين بالاعتزال يقدم الانسقه الذهنية ودلالاتها . فلا الأول يمكن أن يكون الثانى ، ولا الثانى يمكن أن يكون الاول ، لان أنطلاق كل منهما أصلا من وقفته التى تخصه . حيث أن المسألة عباره عن علاقة (أما .... أو) حيث لا وسط بين طرفى العلاقه . فهى علاقة أنفصال لا إتصال . وبذلك يكون

=سمع ولا بصر ولا حياه ولا بقاء ولا إرادة ، وقالت الحشوية المجسمة والمكيفة المحددة أن لله علما كالعلوم وقدره كالقدر وسمعا كالاسماع وبصرا كالابصار ، فسلك رضى الله عنه طريقه بينهما .

والدكتور أحمد فؤاد الاهوانى فى مقالته عن : (مذاهب الإسلاميين للأشعرى) مجلة تراث الإنسانية - الجزء الخامس ص ٣٦٧ اذ يقول : الاشعرى لم يتطرف فى التأويل العقلى كالمعتزلة ، أو يستهجن البحث الكلامى كالحنابلة ، ولكنه وفق بين الجانبين واعتمد على الحجة العقلية وإستطاع مذهبه أن يضع للفتن الدينية حدا ، فقضى على مذهب المعتزلة وحل مكانه .

ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نذكر رأيا للدكتور أحمد صبحى يعارض فيه الآراء السابقة إلى حد ما . حيث يرجح أن يكون تأثير ابن حنبل على الاشعرى كان كامنا فى نفسه قبل التحول ، بل أنه يرجع حملته الشديدة التى حملها على المعتزلة إلى هذا التأثير (علم الكلام للدكتور أحمد صبحى ج ١ ص ٤٥٦)

الحكم بتوسط الاشعرى حكم خاطىء من أساسه ، كما أنه يجب أخضاع المنتمين إلى مدرسة الاشعرى لنفس المعيار لنتبين صحة صدق إنتمائهم إلى هذا الامـام ، والفرق بينهم وبين من لم ينتـم إليهم مثل الما تريديه وغيرهم » (١) .

نخرج من ذلك إلى القول بأن الأشعرى وإن كان نصيا ، فهو مع ذلك لم يلغ إستخدام العقل كما فعلت المجسمه والمشبهه من الحنابله والكراميه « أن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأسى ما لهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفه وصفات البارى بدعه وضلاله » (٢) ولم يسرف فى إستخدام العقل كالمعتزله والجهميه « حكم مسائل الشرع التى طريقها السمع أن تكون مردوده إلى أصول الشرع التي طريقها السمع ، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ولا تخلتط العقليات بالمسعيات ولا السمعيات بالعلقيات » (١) . وكذلك نرى الأشعرى يحاول أن يتلمس أصول المسائل الكلاميه فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ .

---

١ ـ فوقيه حسين : مقدمة كتاب الابانه للأشعرى ـ ص ١١٠ وما بعدها .

٢ ـ الأشعرى : استحان الخوض فى علم الـكلام ـ نشرة مكارثر اليسوعى ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت سنة ١٩٥٧ ـ ص ٨٧ .

١ ـ المصدر السابق : ص ٩٣ .

وأخيراً يمكننا القول أن الأشعرى إنما إستخدم العقل فى حدود النص تابعا له لا مقدما عليه ، وقد إستخدم التأويل فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبريه والتى نحن بصدد الحديث عنها ، فأثبت تلك الصفات كالوجه واليدين والعرش والعينين وغيرها ، ولكن بلا كيف . ويبدو ذلك واضحا فى كتابه (الابانه) حيث يقول « قد سألنا : أتقولون أن لله يدين ؟ قيل: نقل ذلك بلا كيف ، وقد دل عليه قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » (١) فثبتت اليد بلا كيف » (٢) . والأشعرى لم يعتمد على العقل إعتماداً مطلقا إلى الدرجة التى يبتعد فيها عن النص ، ولكنه إستخدم العقل مقيدا بالنص ، وليس الامر كما يدعى د. غرابه حين اتهمه بأنه عندما يجعل العقل هو المرجع لا النص فانه يكون بذلك قد رجع إلى منهج المعتزله والفلاسفة الذين جعلوا العقل أولا والنص ثانيا (٣) . وقد أوضحنا فيما سبق ما يدفع هذا الاتهام ، نافيه عن الاشعرى نفيا مطلقا إتجاهه إلى منهج المعتزلة أو الفلاسفة أو غير ذلك من المناهج العقلية المتطرفة . يدل على ذلك قول الاشعرى فى (الابانه) فى معرض إثباته اليد لله تعالى : « وقال تعالى « لأخذنا منه باليمين » (٤) وليس يجوز فى لسان العرب ولا فى عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : عملت كذا بيدى ويعنى به النعمة ، وان كان الله عز وجل قد خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهومها فى كلامها ، بطل أن يكون معنى قوله تعالى (بيدى) النعمة » (٥) .

---

١ – سورة الفتح : آية ١٠ .

٢ – شعرى : الابانه – ص ١٢٥ .

٣ – غرابة الاشعرى – مطبعة الرسالة – القاهرة سنة ١٩٥٣ – ص ١٩٩ .

٤ – سورة الحاقة : آية ٤٥ .

٥ – الاشعرى : الابانه – ص ١٢٥ .

أما جولد زيهر فيذهب فى كتابه «العقيدة والشريعة فى الإسـلام» نفس مذهب ابن تيمية وغيره ممن ينسبون للأشعرى منهج أهل السنة ، فيرى أن الإشعرى كان له منهج واحد فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية . وهذا المنهج يمكن ادراجه فى عداد الحرفين وهم كما يحددهم ابن حنبل وأتباعه . ويذهب أيضا متفقا فى ذلك مع ما سبق أن وضحناه إلى أن منهجه لم يكن توفيقا بين العقليين والنصيين وان كان قد إستخدم عبارة بلا كيف مع كل صفة من تلك الصفـات ، ويرى أن المذهب السنى القديم كان يفهم ذلك التوسط اللا كيف ، اذ يقول : ليس هذا مسالمة أو توفيقا بين ابن حنبل والمعتزلة ولكن تسليم بلا شرط من المرتد المعتزلى الذى يتجه إلى فكرة أمام التقليديين الصلب الذي لا ينثنى وفكرة خلفائه من بعده »(١) . وبذلك يقترب جولد زيهر مما سبق أن ارتأيناه متفقين فى ذلك مع د. فوقية حسين وغيرها من الذين نسبوا الأشعرى إلى مذهب أهل السنة دون مذهب التوفيق أو التوسط بين العقليين والنصيين .

وإذا كان الأشعرى قد تابع ابن حنبل فى مسألة التوقف فى النصوص أو بمعنى آخر الوقوف عند حدود التفسير دون التأويل ، فقد تابعه أيضا فيما يتعلق باستخدام الحجاج العقلي دفاعا عن العقيدة وخاصة فى معرض تنزيهه تعالى عن الجسمية تجاه المشبهة والمجسمة وغيرها ممن شبهوه تعالى بصفات

---

١ — جولد زيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام — ترجمة يوسف موسى وآخـرون دار الكاتب المصـرى — القـاهرة سنة ١٩٤٦ — ص ١٥٨ وما بعـدها .

المحدثات . يتضح ذلك في قوله : « انكرنا أن يكون تعالى جسما لأنه لا يخلو من أن يكون القائل لذلك أراد أن يكون طويلا عريضا مجتمعا أو أن يكون أراد تسميته جسما وان لم يكون طويلا عريضا مجتمعا . فان أراد بذلك كونه طويلا عريضا كما يقال ذلك للأجسام فهذا لا يجوز ، لأن المجتمع لا يكون شيئا واحدا لأن أقل قليل الإجماع لا يكون إلا بين شيئين لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعا . وقد بينا آنفا أن الله تعالى شيء واحد فبطل بذلك أن يكون مجتمعا . وأن أراد تسميته جسما وان لم يكن طويلا عريضا مجتمعا ، فالأسماء ليست إلينا ولا يجوز لنا أن نسمى الله باسم لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه » (١) .

أيضا نراه يذهب في موضع آخر (٢) إلى لون آخر من الحجاج العقلي، حيث يرى أنه تعالى لا يشبه المخلوقات بحال ، لا من كل الجهات ، والا كان محدثا مثلها ، ولا من بعض الجهات وإلا كان محدثا من حيث أشبهها ، وكلا الوجهين محال لأن القديم يستحيل أن يكون محدثا . وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٣) وقوله ﴿ لم يكن له كفوا أحد ﴾ (٤) .

---

١ ــ الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ــ نشرة مكارثى اليسوعى ــ المكتبة الشرقية ــ بيروت ــ سنة ١٩٥٧ ــ ص ١٠

٢ ــ الأشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ــ ص ٩٢

٣ ــ سورة الشورى : آية ١١

٤ ــ سورة الإخلاص : آية ٤

من استعراضنا السابق لمذهب الأشعرى فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن الجسمية ولواحقها . يتبين لنا كيفية إختلاف مذهبه إختلافا بينا عن مذهب المعتزلة وكذلك إختلافه عن مذهب المجسمة والمشبهة من الحنابلة والكرامية وغيرهم . وتبين لنا أيضا حقيقة مذهب الأشعرى طبقا وضحته د. فوقية حسين وغيرها ممن نسبوا مذهب الأشعري إلى أهـل السنة وخصوصا أحمد بن حنبل . وإلى نفس الرأى ذهب أحمد أمين حيث يقول فى معرض حديثه عن مذهب السلف ، والذى أتبعه الاشعـــرى وتابعه فيه جميع تلامذته : « وحقيقة مذهبهم أنه إذا وردت آية متشابهه أو حديث ، آمنوا به على عمومه وصدقوه ، وتركوا علمه إلى الله ، ولم يخوضوا فى تفســـير معناه ، ولم يتصرفوا فيه بتأويل ولا زيادة ولا نقصان ، فاذا سمعوا مثلا نسبة اليد إلى الله والاصبع فى قوله ﴿ ﷺ ﴾ : ﴿ ان الله خمر طينة آدم بيده ﴾ و ﴿ أن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ﴾ قال : انى أعلم أن الاصابع واليد تتركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم ، وأنا أؤمن بأن الله ليس بجسم ولا عرض ، فيد الله وأصابعه منزهه عن الجسمية وأترك العلم بها وبما عنيها لله ولرســـوله » (١) .

---

١ ـ أحمد أمين : ظهر الإسلام ـ ج ٤ ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٨٢ ـ ص ٩٩ . وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى ـ ج ١ ـ ص ٩٢ ـ ٩٣ ، وأيضا : الخطط المقريزية للمقريزى ـ ج ٤ ـ ص ، وأيضا : اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ـ طبعة منير الدمشقى ـ ج ١ ـ ص ٥٥ ، وأيضا عقيدة السلف للصابونى ـ موجود بدار الكتب المصرية =

قلنا أن مذهب الاشعرى فيما يتعلق بتنزيهه تعالى ، يختلف فى جوهره عن مذهب المعتزلة فى ذلك ـ والذى آلى بهم إلى التعطيل ، حيث ذهبوا إلى أنه تعالي : ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولاصورة ولا لحم ولا دمولاشخص ولا جوهر ولا عرض . ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسسه ولا حراره ولا رطوبة ولا يبوسه ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا إجتماع ولا افتراق ، ولا يتحـــرك ولا يسكن ولا تبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ولا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولاتجرى علته الآفات ولا تحل بهالعاهات ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الاذى والآلام (١) .

وانما رتب المعتزلة استحالة اللذة والالم عليه تعالى بناء على إثباتهم استحالة القدرة عليه تعالى ـ على إعتبار أن القادر بقدرة لا يكون الا جسما محدثا ، لان القدرة لا يصح أن يفعل بها لكونها قدره الا وهى محل ليبتدأ بها الفعل في محلها (٢) ، وهو عز وجل يتعالى عن أن يكون فى محل والا

= تحت رقم ٨١٣ توحيد ـ ص ٢٣٩ ، وأيضا : فصل المقال لابن رشد ـ مطبعة الشرق الإسلامية ـ ص ٢٦

١ ـ الاشعرى : مقالات الإســـلاميين ـ ج ٢ ـ طبعة محى الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة ـ القاهرة سنة ١٩٦٩ ـ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦

٢ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ ج ٤ ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة سنة ١٩٦٥ ـ ص ٢٨٠ .

وجب كونه حادثا بحدوث المحل - وعدم جواز الشهوه وبالتالى الحاجة عليه تعالى ، وأوجبوا بذلك كونه غنيا على إعتبار أن الشهوه توجب كون المشتهى ملتذا بما أدركه ويكون التذاذه زائدا عليه ، لأن ما يستحيل ذلك فيه يستحيل عليه اللذة ، تماما كما يستحيل على من ليس بحى . وإذا إستحالت اللذة على من ليس بحى ، فيجب أن تستحيل على من لا يصح عليه الزيادة والنقصان وهذا يوجب استحالة الملاذ عليه تعالى . وكلما استحالت عليه تعالى الشهوة واللذة ، فكذلك يستحيل عليه النفور والألم لأنهما كذلك انما يصحان على ما يجوز عليه النقصان والفساد ، ويتعالى عز وجل عن جواز ذلك عليه ، فيجب أن لا يصحا عليه ، ولأنهما أيضا إنما يصحان على من تصح عليه الشهوة واللذة ، وقد بطل جـــوازهما عليه فيجب استحالة ما يضادهما عليه تعالى . وقد أوجبوا بذلك استحالة السرور والغم عليه تعالى ترتيباً على مبدئهم أن ما طريق إثباته الدليل يحل محل ما طريق إثباته الإدراك ، وبذلك أجبوا نفى كل حال عنه تعالى لا يدل عليها الدليل ، إذ لا دليل يقتضى كونه تعالى آلما ولا مشتهيا [١] .

مما سبق من استعراض مذهب المعتزلة فى تنزيهه تعالى عن الجسمية يتبين لنا مخالفته التامة لمذهب الأشعرى فى ذلك . كما يختلف مذهب الأشعرى فى هذا أيضا مع مذهبه المجسمة من الكـرامية ونحوها ، حيث ذهبوا على اختلاف بينهم إلى أنه تعالى جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل

---

١ - القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - ج ؛ - الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٥ - ص ٢٩

عرضه وعرضه مثل عمقه ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، وذهب بعضهم إلى أنه جسم ولكن لا كالأجسام كهشام بن الحكم والجواليقى وغيرهم ، ومنهم من قال بأنه جسم ولكنهم أنكروا أن يكون موصوفا بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شيء مما تتصف به الأجسام . وأما ورد فى التزيل من الاستواء والوجه واليدين ونحوها فأجروها على ظاهرها مما يفهم عند الاطلاق على الأجسام (١) .

وهو يرى أن توحيده تعالى هو تنزيهه عن مشابهة مخلوقاته وأنه العلم بأنه باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم (٢) .

وكما ذهب الباقلانى إلى تنزيه ذاته تعالى عن مشابهة ذوات الخلق ، نراه يذهب إلى تنزيه صفاته تعالى عن مشابهة صفاتهم . وقد تناول الباقلانى فى معرض تنزيهه تعالى عن الجسمية قضية وحدة الوجود ، فأثبت أنه تعالى موجود لا فى مكان ولا فى زمان ، مؤولا الايات التى يدل ظاهرها على تلك القضية مثل تعالى ﴿ وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله ﴾ (٣) وغيرها (٤) .

---

١ ـ الأشعـــرى : مقالات الإسلاميين ـ ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، وأيضا الشهرستانى الملل والنحل ـ تحقيق عبد العزيز الوكيل ـ مؤسسة الحلبى ـ القاهرة سنة ١٩٦٨ ـ ص ١٠٥

٢ ـ الباقلانى : رسالة الحرة ـ ص ٢٩

٣ ـ سورة الزخرف : آية ٨٤

٤ ـ الباقلانى : التمهيد ـ تحقيق الأب مكارثى اليسوعى ـ المكتبة =

فاذا إنتقلنا من تنزيه الباقلانى له تعالى عن مشابهة مخلوقاته إلى معالجته لموضوع صفاته تعالى الخبرية ، وجدنا لديه نفس مذهب الأشعرى النصى أحيانا ، والتأويلى فى أحيان أخرى والذى نرجح أن يكون الباقلانى قد انتهج هذا المذهب المتناقض فى ظاهره لنفس السبب الذى حدا بالأشعرى من قبل إلى تبنى هذا المذهب ، يقول الباقلانى فى (التمهيد): « فان قال قائل: فما الدليل على أن لله وجها ويدا ؟ قيل : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾ [١] وقوله تعالى ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ﴾ [٢] فأثبت لنفسه وجها ويداً . فان قيل فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة اذ كنتم لا تعقلون إلا وجها ويدا جارحة . قلنا : لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حيا عالما قادرا إلا جسما أن نقضى نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه ، وكما لا يجب فى كل شىء كان قائما بذاته أن يكون جوهرا ، لأنا واياكم لا نجد قائما بنفسه فى شاهدنا الا كذلك » (٣) .

= الشرقية .. بيروت .. سنة ١٩٥٧ - ص ٢٦٠ ، ٢٦١ - ٢٦٢ ، حيث لجأ الباقلانى إلى تأويل الآيات التى يدل ظاهرها على الحلول وذلك للرد على القائلين بذلك من المجسمة مثل قوله تعالى ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ ، ﴿ وما يكون من نجوى ثلاثه الا هو رابعهم ﴾ سورة المجادلة : آية ٧ . وأيضا : رسالة الحرة للباقلانى : ص ٣٣ .

١ - سورة الرحمن : آية ٢٧

٢ - سورة ص : آية ٧٥

٣ - الباقلانى : التمهيد - ص ٢٥٨

وقد ذهب الباقلانى متابعا فى ذلك الأشعرى إلى تقييد إستخدام التأويل العقلى فى إثباته لصفاته تعالى الخبرية ، فكان النص عنده فى ذلك مقدما على التأويل . يؤكد ذلك قوله فى معرض رده على المعتزلة : « فان قالوا : فما أنكرتم أن يكون المعنى فى قوله تعالى ﴿ خلقت بيدى ﴾ أنه خلق بقدرته أو بنعمته لأن اليد فى اللغة قد تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ؟ يقال لهم: هذا باطل لان قوله بيدى يقتضى إثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بها القدرة لوجب أن يكون لها قدرتان ، وأنتم لا تزعمون أن للبارى تعالى قدره واحدة . فكيف يجوز أن تثبت له قدرتين فبطل ما قلتم . وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين لان نعمه تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى ، ولان القائل لا يجوز أن يقول ﴿ رفعت الشىء بيدى ﴾ وهو يعنى نعمته ، وذلك لان القول ﴿ يد ﴾ لا يستعمل إلا فى اليد التي هي صفة للذات (١) .

وقد استدل الباقلانى أيضا على ابطال تأويلات المعتزلة للآيات التى تثبت صفاته تعالى الخبرية بتوبيخه تعالى لابليس عند رفضه السجود لآدم فى قوله ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ﴾ فيرى أن المقصود بذلك هو اليد لا النعمة حيث لا يتحمل المعنى اللغوى سوى ذلك ، ويحيل أن يكون تعالى قد قصد النعمة بالإضافة إلى الخلق . والباقلانى وان كان قد أثبت هذه الصفات فى حدود النص فانه مع ذلك ينفى أن يكون ذلك الإثبات مادياً كاثبات الحشوية من المجسمة (٢) ولذا نراه يذهب نفس مذهب الاشعرى

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٢٥٩

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

فى إستخدامه لفظ « بلا كيف » حلا للمشكلة . وهكذا يجمع الباقلانى بين تنزيهه تعالى عن الجسمية وبين إثباته له الصفات الخبرية من وجه ويد ونحوها جريا فى ذلك على مذهب الأشعرى ومن قبله مذهب السلف . وقد أثبت الباقلانى صفاته تعالى المعنوية بنفس طريقة إثبات الصفات الخبرية[١]. وهو وان كان منهجه فى ذلك يعد نصيا فهذا لم يمنعه من إستخدام التأويل العقلى للايات فى بعض الأحيان — تماما كما فعل الأشعرى من قبله — ويمكننا أن نتلمس مظاهر هذا المنهج التأويلى فى « رسالة الحرة » حيث يقول : « ان الله سبحانه وتعالى باق بمعنى أنه دائم الوجود والدليل عليه قوله « كل شىء هالك إلا وجهه »[٢] يعنى ذاته ، « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام »[٣] يعنى ذات ربك »[٤].

إلا أنه يمكننا القول بأن منهج الباقلانى العقلى التأويلى — فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية لم يشتهر عنه ، وعده الكثيرون مع إمامه الأشعرى من القائلين بثبوت تلك الصفات الخبرية وذلك بمقتضى النصوص الصريحة السالفة .

أما أول من اشتهر عنه نفى الصفات ومنها صفاته تعالى الخبرية من الأشاعرة فهو إمام الحرمين الجوينى (٤٧٠ هـ) وتبعه فى ذلك غيره من

---

١ — المصدر السابق : ص ٢٦٠

٢ — سورة القصص : آية ٨٨

٣ — سورة الرحمن : آية ٢٧

٤ — الباقلانى : رسالة الحرة — ص ٣٣

متأخرى الأشاعرة كالغزالى فى بعض نواحى منهجه ، وكالرازى والآمدى والإيجى والشهرستانى والاسفرايينى . إذ يلاحظ أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين وقل أن يضيفوا جديداً (١) حيث أن المنهج عند من سبقوهم من الأشاعرة كان واضحاً جلياً فيما يتعلق بتنزيهه تعالى ، فقد سلك الأشعرى من قبل منهج التأويل فى اللمع وكذلك سار على نهجه الباقلانى ، فكانوا يأخذون النصوص على ظاهرها عادة ، ويتحرزون من التأويل ، ولكنهم لا يرفضونه ، لأن هناك نصوصا ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولا بد من التأويل لادراك المعنى المراد (٢) . ولم يرفض الأشاعرة كذلك العقل . اذ كيف يرفضونه والله يحث على النظر ﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ﴾ (٣) ، فقد صدر الاشاعرة الأول كتبهم الكلامية بفصل فى النظر وأحكامه (٤) وسار على نهجهم من جاءوا بعـــدهم (٥) .

غاية ما فى الامر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة ،

---

١ – ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية – ص ٥٤

٢ – الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام – القاهرة سنة ١٩٠٤ – ص ٥

٣ – سورة الاعراف : آيه ١٨٥

٤ – الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الادلة فى أصول الإعتقاد – القاهرة سنة ١٩٥٠ – ص ٣ ، ١٢ .

٥ – الإيجى : المواقف فى عـــلم الكلام – الآستانة سنة ١٨٧ – ص ٤٦ ، ٦٤ .

فلم يغلبوه على النقل ، ولم يفضلوه عليه ، بل بالعكس جعلوا الاولوية بوجه عام للنقل ، وعدوا العقل خادما له ، وهما معا متعاونان . وما أشبه النقل بالشمس المضيئة ، والعقل بالبصر السليم ، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين (١) . ولقد عرف الاشعرى كيف يفيد من المنهج العقلى ، الذى رسمه المعتزلة ، فى تصوره الامور النقلية ـ كاثباته صفاته تعالى الخبرية وتنزيهه ـ وإثباتها ، فقد نجح الاشعرى فى عرضه وجدله فى بعض مؤلفاته (٢) تماما كما تم له ذلك فى مؤلفاته النصية .

مما سبق يتضح أن الاشاعرة قد أبطلوا التعطيل فى مختلف صوره ، سواء كان تعطيلا للصانع عن صنعه ، أم تعطيلا له عن صفاته (٣) وأبطلوا التشبيه والتجسيم وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أولوها . فالله لا يشبه شيئا من مخلوقاته ، ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه . ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، لا فى مكان ولا فى زمان ، لا قابل للأعراض ولا للحوادث (٤) . وبذلك نرى كيف استمسك الاشاعرة برأى شيخهم ، وان كانوا قد إختلفوا معه فى بعض النواحى ، أو أضافوا إلى مذهبه جديدا

---

١ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ القاهرة سنة ١٩٠٩ ـ ص ٢

٢ ـ الاشعرى : اللمع ـ ص ٦ ، ٧ ، وأيضا : إستحسان الخوض فى علم الكلام للأشعرى ـ ص ٩٢

٣ ـ الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ـ طبعة جيوم ـ أوكسفورد ـ لندن سنة ١٩٣٤ ـ ص ١٢٣ .

٤ ـ المصدر السابق : ص ١٠٣

كالبلاقلانى الذى يعد أول من ثبت دعائم المذهب الأشعرى وأضاف إليه أسسا عقلية وقال بفكرة الأحوال ، وقد تبعه فى القول بالأحوال الجوينى ، وكذلك نرى الباقلانى قد توسع فى إستخدام المنهج العقلى وأفسح المجال للآراء الفلسفية التى إنتشرت فى عهده على أيدى ابن سيناء وتلاميذه ـ فمهد بذلك لطريقة المتأخرين التى خلطت بين علم الكلام والفلسفة (١) .

يقول الجوينى سالكا التأويل العقلى فى معرض تنزيهه له تعالى عن الجسمية ولواحقها مخالفا بذلك غيره من الأشاعرة المتقدمين كالاشعرى والباقلانى ، واللذين سلكا من قبل طريقا تأويليا متحفظا فى هذا الموضوع كما أوضحنا ذلك من قبل : « أذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون العقل ، والذى يصح عندنا : حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود » (٢) . وهكذا نرى الجوينى ينفى صراحة تلك الصفات ، إنطلاقا من رغبته فى تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات ، ثم نراه ينتقد من سبقوه من الاشاعرة لإثباتهم له تعالى صفاته الخبرية « ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه ادلالات

---

١ ـ ابن خلدون : المقدمة ـ تحقيق د. عبد الواحد وافى ـ جـ ٣ ـ دار النهضة القاهرة سنة ١٩٧٩ ، ص ٤٠٧

٢ ـ الجوينى : الإرشاد ـ طبعة الخانجى ـ القاهرة سنة ١٩٥٠ ـ ص ٥٥ .

العقول ، إستدل بقوله تعالى فى توبيخ ابليس اذ امتنع عن السجود ﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ﴾ (١) . قالوا : ولا وجه لحمل اليدين على القدرة ، اذ جملة المبتدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة ،فى الحمل على ذلك أبطال فائدة التخصيص ، وهذا غير سديد » (٢) .

ونرى الجوينى فى موضع آخر(٣) يرتب على تقدسه تعالى عن الجسمية، والتى تقتضى التحيز ، تعاليه عن الاختصاص بمكان مؤولا الإستواء بمعنى القهر والغلبة والعلو . وقد كان نفى الجوينى للصفات السمعية أو الخبرية ، انما يأتى كنتيجة طبيعية لنفيه الجسمية عنه تعالى حيث أن إثبات الأعضاء له تعالى يعنى التجسيم . يقول فى الشامل : « فان قال لقائل : هل يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدها ذكر بعضها مع بعض ؟ وسبيل الجواب أن نقول : ان رام السائل بالعد أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع منه ، وان رام تجنيا وتمثيلا ومصيرا إلى أن يجانس المعدودات فهو مستحيل لما قدمناه من نفى التشبيه ، وسبيله : أن الجسم فى اللغة يشير فقط إلى التأليف وكثرة الأجزاء

---

١ ـ سورة ص : آية ٧٥

٢ ـ الجوينى : الإرشاد ـ ص ١٥٥

٣ ـ الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ـ تحقيق د. فوقية حسين ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٩٦٥ ـ ص ٩٥ .

فتسميته تعالى جسما يعرض إلى القول بأمرين : إما إلى نقض القول بحدث الجواهر حيث أشرنا بالأدله إلى حدثها بناء على قبولها للتأليف والمماسه ونحو ذلك ، وأما إلى القول بحدث الصانع تعالى عن ذلك . وكلا الأمرين يخرج عن الدين » [١] .

وكذلك نرى الجوينى يلزم الخصوم من الكراميه وغيرها من المجسمة بتسميته تعالى جسداً ترتيبا على تسميتهم له بالجسم ، فكلا الأسمين واحد. وينفى أيضا قياسهم أسم الجسم على النفس قوله تعالى (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) [١] . كما إستطاع الجوينى إثبات تنزيهه تعالى عن الجسمية عن طريق إثباته تعاليه عن قبول الحوادث ترتيبا على إثباته حدوث الأعراض والجواهر ، فقد أثبت حدوث الجواهر بناء على قبولها للتحيز [٢] .

كذلك نفى الجوينى عنه تعالى أن يكون ذائقا شاما ، وذلك فى الوقت الذى أثبت فيه الرؤيه له تعالى وهى ادراك . وقد فسر الجوينى ذلك بأن الشم والذوق واللمس وان كانت ادراكات الا أنها تفتقر الى الاتصال ، اذ

---

١ ـ الجوينى : الشامل فى أصول الدين ـ طبيعة كلوبفر ـ ص ٣٥٠، وأيضا الإرشاد للجوينى ـ ص ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٧ .

٢ ـ سورة المائدة : آية ١١٦ .

٣ ـ الجوينى : الإرشاد ـ ص ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٧ .

الشم هو اتصال الخيشوم بالمشموم، وكذا الحال فى المذاق والملموس ، وليس الأمر كذلك فى الادراك أو الرؤية . يقول الجوينى : « الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الادراكات اذ كل ادراك ينفيه ضد فهو آفه فما دل على وجوب وصفة بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الادراكات . ثم يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه ذائقا شاما ، فان هذه صفات منبئه على ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى عنها . ثم هي لاتنبىء عن حقائق الادراكات ، فان الإنسان يقول : شممت تفاحه فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالا على الادراك ، لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ولم أدركه ، وكذلك القول فى الذوق واللمس »[1] .

وهكذا يذهب الجوينى الى تنزيهه تعالى عن كل ما يشابهه المحدثات الى أبعد الحدود ، ومذهبه فى ذلك يعد مخالفا لغيره من الأشاعره كالأشعرى والباقلانى وخصوصا فيما يتعلق بموقفة من صفاته تعالى الخبرية ، فقد كانا متحرزين فى استخدام التأويل فيما يتعلق بتلك الصفات على حين نجد الجوينى يتوسع فى التأويل الى أبعد الحدود . مما يجعلنا نقرر متفقين فى ذلك مع ما ارتآه د / مدكور الى أن مذهب الجوينى فى تنزيهه تعالى ، انما يقترب من المعتزله والفلاسفة أكثر من الأشاعرة ، فقد تمسك بالمنهج العقلي الى أبعد حدوده تماما كما فعل متفلسفة الاسلام سواء كانوا من المعتزله كالنظام

---

١ ـ المصدر السابق ص٧٧

والعلاف وغيرهم . أو من اتباع المدرسة المشائية كالفارابى وابن سينا . إذ أن فكرة الألوهيه عند هؤلاء تقوم على أساسيين هامين هما التوحيد والتنزيه. فهم يقولون بتوحيد يرد الصفات الى الذات ، ولذلك عدوا بين المعطله ، وهم يستمسكون بالبساطه التى لاتسمح بأى تركيب فى حقيقة الذات الالهيه ، ولا فى مدلولها ، ويذهبون الى تنزيه ينفى الزمان والمكان والمادة والجسمية ، ويميز بين الخالق والمخلوق تمييزا تاما .

وهكذا يلتقى فلاسفة الاسلام بمنهجهم السابق مع منهج المعتزله التنزيهى العقلانى وأن زادوا عليهم . لأن تصورهم للاولوهيه أعمق فى التجريد والعقلانيه وأدخل فى باب العلو والتسامي [١] . فى حين نجد الأشاعره فى تصويرهم للألوهيه قد عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد [٢] . الا أننا نلاحظ ونحن نبحث منهج الجوينى فى تنزيهه تعالى ، أنه رغم تمسكه بالمنهج العقلانى الفلسفى القائم أساسا على البرهان لا الجدل ، خلافا لغيره من الأشاعره كما يذهب البعض [٣] ، قد تناسى هذا المنهج أحيانا وذهب الى موقف أو منهج نصى توقيفي فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبريه ، حيث نراه يقول فى معرض رده على المجسمه القائلين بجواز اطلاق الألفاظ التى تسمى بها المحدثات عليه تعالى : « أن رام السائل بالعد أن يذكر الله مع

---

١ ـ ابراهيم مدكور : فى الفلسفه الاسلامية ـ ج ٢ ـ ص ٨١

٢ ـ المصدر السابق : ص ٥٥

---

٣ ـ عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ ـ ص ١٦ ـ ١٢٨ .

غيره ، فهذا لا منع فيه ، وأن رام تجنيسا وتمثيلا ومصيرا الي أن يجانس المعدودات فهو مستحيل لما قد مناه من نفى التشبيه (١) . فهذا سبيل الجواب عن المعنى . وأن وقع السؤال عن جواز اطلاق اللفظ ، فقد صار معظم الأصحاب الى منع اطلاقة من حيث لم يرد فى ذلك اذن صريح ، واطلاق الألفاظ فى الذات والصفات موقوف علي اطلاق الشريعة . ورد القاضى فى (الهدايه) فقال مره : كما لم يرد فى ذلك اطلاق ، لم يرد فيـه أيضا منع . ومن أصل القاضى أن المنع انما يتوقف على الشرع كما يتوقف التجويز عليه ، وكل ما لم يرد فيه منع فى واحد منها لم يحكم فيه بحظر ولا اباحه . قال القاضى : أما وأن امتنعت من اطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، فلا أمتنع من أطلاق القول بأن صفاته معدوده ، وهى نهايته . ان لم تثبت اليدين والعينين والوجه صفات ، فلا امتناع من عدها . وهذا مارتضاه . هو الأصح ، فاعلموه » (٢) .

وهكذا نرى الجوينى يصطنع مذهب الباقلانى فى اثبات الصفات الخبريه له تعالى فى حين نجده فى نفس المؤلف ينفيها . وذلك مما يوحى بالتناقض البـــادى فى مذهبه ، مما يجعلنا نفترض ثلاثة أمور فيما يتعلق بذلك : فاما التناقض والتفكك المذهبي ممـا لا يليق وصف مفكر كالجوينى به ، وقد

---

١ ـ الجوينى : الشامل ـ تحقيق د. النشار وآخرون ـ منشأة المعارف ـ اسكندرية سنة ١٩٦٩ ـ ص ٥٤٢ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ٣٥٠ .

أسهم أسهاما فعالا فى تطوير علم الكلام وبناته على دعائم فكريه عقلية فلسفية قوية أسهمت بدورها فى تطوير المذهب الأشعرى لدى المفكرين اللاحقين من الأشاعره كالغزالي والرازى وغيرهم من متأخرى الأشاعره - وأن كان بعض المفكرين لا يعبره كذلك[1] - فنحن نعزو كل ماقدم الغزالي والرازى من فكر فلسفى متطور الى ما أضافه الجوينى الى المذهب الأشعرى .

وأما الأمر الثانى الذى نفترضه ازاء التناقض الملاحـــظ فى مذهب الجوينى والذى نجده فى (الشامل) فهو أن يكون للجوينى فيما يختص بصفاته الخبرية منهجان . صحيح أن الجوينى قد رجع عن مذهبه العقلانى التأويلى فى هذا الموضوع[2] مؤلفه (العقيده النظامية)[3] الى ما كان عليه

---

١ - يذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه (مذاهب الاسلاميين) ج ١ ، ص ٧٤٨ ، اذ يقول : يبدو لنا الجوينى - بوجه عام - خاليا من الأصاله ، وأنه اعتمد على اسلافة من كبار الأشاعرة فى الدفاع عن آراء الأشاعرة وخصوصا على القابلانى والأشعرى والاسفرييني على الترتيب فى الأهمية . صحيح أن كتابة الرئيسى ، وهو الشامل لم يصلنا منه لا ثلثه ، ولكنه كان فى الحكم على مدي اصالته بالنسبة إلي أسلافة. وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد ، الا فى النادر . أما كتاب الارشاد فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامى الدقيق

٢ - الجوينى : الشامل - ص ٥٥٧

٣ - الجوينى : العقيده النظامية فى الاركا الاسلامية - نشرة الكوثرى - مكتبة الكليات الأزهريه - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ٣٣ ، ٣٤ .

منهج أسلافه من الأشاعره من التسليم مع التفويض ، الا أننا لا نعتبر هذا المؤلف ممثلا لمذهبه ، حيث يشير المصنفين لمؤلفاته أنه آخر ما ألف الجوينى أي أنه ألف في الفترة الأخيره من حياته وهى الفترة التى رجع فيها عن علم الكلام (١) . ويمكننا أن نعزوا تلك (الرده) المنهجية الى ظروف فكرية معينه (٢) وقع تحت تأثيرها لا يمكننا الركون اليها فى تلمس حقيقة مذهبة ، وأنما نعتبر أن الممثل الحقيقى لمذهبة ـ فى الموضوع الذى نحن بصدد بحثه وهو تنزيهه تعالى عن الجسمية وموقفة من صفاته تعالى الخبرية ـ هما مؤلفاه (الشامل) و (الارشاد) . وبالتالي فنحن ننفى عنه هذا الافتراض . وأما الافتراض الثالث فهو أن يكون هذا الفصل الخاص بما سبق من مؤلفات لجوينى الأخيره بمعنى أن يكون قد ألفه فى الفتره التى ألف فيها (العقيده النظامية تلك الفترة التى رجع فيها علم الكلام لسبب أو لآخر . ثم قام أحد تلامذته باضافته بعد ذلك الي فصول الكتاب ، وهذا هو الأصح فى ترجيحنا خصوصاً وأن (الشامل) لم يصلنا منه الا ثلثه فقط .

يؤكد ما ذهبنا اليه قول الجويني فى (الشامل) ـ وهو المؤلف الذى نحن بصدد تنقيته مما علق به من تناقض يعد ظاهريا ـ في معرض حديثة عن نفى صفاته تعالى الخبرية وتأويل الآيات التى وردت باثباتها تأويلاعقليا : «وأما

---

١ ـ السبكي : طبقات الشافعية ـ جـ ٣ ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

٢ ـ فوقيه حسين : مقدمة كتاب لمع الأدله للجوينى ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة ـ القاهرة سنة ١٩٦٥ ـ ص ٥٧

قوله فى مخاطبة موسى (ولتصنع علي عينى) [١] فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولتربى بمرأى منى وحفظ . اذ موسى تربى ونمي فى الارض ثم تزكى وتنبي وتخصص بكرامة الله واصطفائه اياه ، فلا يخطر لمحصل حمل ذلك علي غير الوجه الذى ذكرناه » [٢] . وقد أول قوله تعالى (تجرى بأعيننا) أى تجرى بالأعيان من الناجين عليها ، وقوله (يوم يكشف عن ساق) [٣] بأن المقصود بالساق فى الآية ليس جارحه ولكنه تعالى قصد بذلك توضيح أهوال يوم القيامة حيث يقـــول القائل اذا حمى وطيس المعركة : قامت الحرب على ساقها ، وقد حمل الجوينى الآية على هذا المعنى [٤] . كذلك أول النور فى قولة تعالى (الله نور السموات الارض)[٥] بأن المعنى المقصود هو أن الله هادى أهل السموات والأرض ، وليس النور هو الاله ، فهو قول الثنوية . ويأول الجوينى الجنب فى قوله تعالى (يا حسرتا علي ما فرطت فى جنب الله) [٦] بأن المقصود بالجنب فى الآية ليس الجارحة ولكن الجناب والذرا [٧] . وقد فسر الجوينى الآيات الواردة فى كتابة تعالي والتي يحرم ظاهرها التأويل « والاعراض حذارا

---

١ - سورة طه : آية ٣٩

٢ - الجوينى : الشامل ، ص ٥٥٧

٣ - سورة القلم : آية ٤٢

٤ - الجوينى : الارشاد، ١٥٩

٥ - سورة النور آية ٣٥

٦ - سورة الزمر : آية ٥٦

٧ - الجوينى : الارشاد ، ص ١٥٩

من مواقعة محذور فى الاعتقاد يجر الي اللبس والابهام ، وتطريق الشبهات إلي أصول الدين وتعريض كتاب الله لرجم الظنون . والمعنى بقوله تعالي (وأخر متشابهات) ([1]) مراجعة منكرى البعث لرسول الله ﷺ فى استعجال الساعة وسؤالهم عن منتهاها وموقعها . والمراد بقوله تعـالي (وما يعلم تأويله الا الله) ([2]) أى وما يعلم مآله الا الله . ويشهد لذلك قوله تعالي (هل ينظرون الا تأويله) ([3]) ، والتـأويل فيها يحمل علي الساعة باتفاق الجماعة » ([4]) .

وهكذا ناصر الجوينى المنهج العقلانى ممثـلا فى تأويل أى الصفات السمعية مخالفـا بذلك من سبقوه من الأشاعره كالآشعرى والباقلانى والاسفراييني ([5]) والذين اتبعوا فى ذلك مذهب السلف ([6]) حيث نراه فى (الشامل) يخصص بابا بأكمله يعرض فيه الجمل من التأويلات للآيات

---

١ ـ سورة آل عمران : آية ٧

٢ سورة آل عمران : آية ٧

٣ ـ سورة الأعراف : آية ٥٣

٤ ـ الجوينى : الارشاد ، ص ٤٢

٥ ـ الاسفراييني : التبصير فى الدين . نشرة الكوثرى ، مكتبة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ٤٠ ومابعدها .

٦ ـ الشهرستانى : الملل والنحل ، ص٤ ١ ، وأيضا مقالات الاسلاميين للأشعرى ، ص ٢٨٥

والأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه (١). نقول ذلك وأن كان الجويني يتفق مع من سبقوه من الأشاعره في موضوع التنزيه عن الجسمية .

وترتيبا على ما سبق من استعراض مذهب الجويني في تنزيهه تعالى عن الجسمية ولواحقها يمكننا القول إن الجويني في تقيه صفاته تعالى الخبرية كان عقلانيا كالمعتزلة (٢) ، أما في تنزيهه تعالى فقد كان نصيا كمن سبقوه من الأشاعره ، وبذلك يمكننا أن نقول أنه اذا كان الأشعري قد ركز هجومه على المعتزلة ، فان الجويني قد شن هجومه على المشبهه دون المعتزلة ، فنراه يحصر المشبه في خمسة فرق هم الكرامية ، وغلاة المجسمة مثل هشام بن الحكم والخوارزمي ، والقائلون بالحلول ، والنصارى في قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت ، واليهود . وذهب الى أنه في مقابل المجسمة يوجد المعطله وقد قصر التعطيل على الفلاسفه دون المعتزلة (٣) . وقد رد في الشامل على فرق المشبه والمجسمة كما رد أيضا على مخالفيه من المعتزلة البصريين بمقدمة طويلة ، أوضح معنى المثلية والمثلين فقال : « كل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان » (٤) ويمضي في تلك المقدمة

---

١ ـ الجويني : الشامل ، ص ٥٤٣

٢ ـ أحمد صبحي : في علم الكلام ، جـ١ ، دار المعرفة ـ اسكندرية سنة ١٩٧٧ ، ص ٥٧٦

٣ ـ عبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ، جـ ١ دار العلم للملايين ـ بيروت سنة ١٩٧١ ، ص ٧٢٢

٤ ـ الجويني : الشامل ، نشرة كلوبفر ، ص ١٦٩

حتى يصل الى توضيح هدفه منها وهو « تقديس الرب عن الحدث وعن كل صفة دلت على الحدث . فهذا أقصى مرامنا بنفى التشبيه والتمثيل » (٥) .

وهكذا يتضح لنا كيف تأثر الجوينى وخاصة فيما يتعلق بموقفة من صفاته تعالى الخبرية بالمعتزلة ومنهجهم العقلى التأويلى ، وقد نقل الجوينى تأثره المعتزلى الى من تلوه من الأشاعرة وخصوصا الغزالى والذى كان تلميذا للجوينى ، وقد نقل معظم جوانب مذهبه الكلامي وأن كان الغزالى يعد من جانب بعض المفكرين فيلسوفا أكثر منه متكلما (٥) وقد تأتى له ذلك بسبب دخوله فى جدال وخصومات مع المذاهب الفلسفية المختلفة ،

---

٥ ـ ذهب د. عاطف العراقى فى كتابة (النزعة العقلية في فلسفه ابن رشد) هامش ص ٧٧ الى مخالفة ذلك الرأى ، فهو لايعتبر الغزالي فيلسوفا وانما يذهب إلى اعتبارة متكلما صوفيا ويرى أن فكرة يعد خليطا من العناصر الأشعرية والصوفية .

أما مارجيت سميث فتذهب فى كتابها « الغزالى المتصوف » ص ١٢٠ الى رأى يشابهه الى حد ما الرأى الذى ذهب اليه د. عاطف العراقى ، اذ ترى أن الغزالى لا يعد فيلسوفا بالمعنو المعروف لذلك ، لانه حارب الفلسفة ونبذها ، ولكنه يعد فى الدرجة الأولى محى علوم الدين . فقد كان مرجعة الأول والآخر فى مؤلفاته القرآن والحديث ، اذ يعمل فكره الثاقب فى فهمها ، وكثيرا ما يفهمها على ضوء مثالية الافلاطونية الحديثة التى تعرف عليها من خلال (كتاب الربوبية) ، وكذلك على ضوء الفلسفة اليونانية والتى عرفها عن طريق الترجمات بطريقة مباشرة ، أو عن طريق مؤلفات من

ويمكننا أن نتلمس المصادر الخصبة لفلسفته خاصة فى التهافت حيث نراه قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة ، وكذلك فى رسائله القصار كالمشكاه والرسالة اللدنيه وبعض أجزاء كتبه المطوله كالاحياء ومقدمته المستصغر (١) وقد كان الغزالى بسبب هذا المنهج الفلسفى هدفا لاتهامات الباحثين والمفكرين ، فنجد الذهبي ينسب اليه التأثير برسائل اخوان الصفا ، وبابن سينا والغزالى فى معرض رده على الأخيرين فى (التهافت (٢) .

أيضا ذهب البعض (٣) الي أن الغزالى قد تأثر بالافلاطونية الحديثة وبالمذاهب أو الفلسفات الاشراقيه فى مؤلفاته فى التصوف والتى يطلق عليها (المضنونات) كالمشكاه والمضنون الكبير والصغير وغيرها،حيث نراه يصرح فى

= تقدموه من الفلاسفة بطريقة غير مباشرة . كما ترى أن الغزالي قد تأثر أحيانا بالتوراه والانجيل ورسائل القديس بولس ونقلها نقلا حرفيا ، كما ترى تأثره بتعاليم القديس أوجستين .

١ ـ ابو العلا عفيفى : مقدمة رسالة مشكاه الأنوار للغزالى ، الهيئة العامة للكتاب ، بيروت سنة ١٩٦٤ ، ص ٨ ، وأيضا : سليمان دنيا : مقدمة كتاب تهاتف الفلاسفه للغزالي ، الطبعه السادسة ، دار المعـــارف القاهرة سنة ١٩٨٠ ، ص ٣٣ ، ٢٤ .

٢ ـ الذهبي : ـ سير أعلام النبلاء ، مخطوط بدار الكتب ، ص ٧٣

٣ ـ خليل الجر ، حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، دار المعارف ، بيروت سنة ١٩٥٨ ، ص ٢٧٧

أنحاء مختلفة من تلك المؤلفات مره بالفيض -وإن كنا لا نعبيره فيضا بالمعنى الذى أثبتهُ الفلاسفة إذ يقول : « إن صورة الإنسان مثلا سببا لحدوث صورة تماثلها فى المرآة المقابلة للصورة ، وليس فيها إتصال وإنفصال إلا للسببية المجردة ، وكذلك الجود الإلهى سبب لحدوث نور الوجود فى كل ماهية قابلة للوجود فيعبر عنهُ بالفيض » (١) . وهكذا يمضى الغزالي فى تأويلاتهُ للآيات القرآنية والأحاديث التي تثبت صفاته تعالي الخبرية إلى أبعد الحدود مما جره إلى تصريحات أوما يشبه التصريحات لدى البعض . فقد صرح كما سبق بالفيض ، وأيضا بوحدة الوجود (٢) كذلك صرح بقدم العالم (٣) . وقد كانت تلك التصريحات والتى ضمنها كتبهُ التى أطلق عليها المضنونات سببا فى نبذ الكثيرين لمؤلفاتهُ بل وإلى إحراق كتبهُ فى بعض الأحيان (٤) .

---

١ - الغزالى الاجوبة الغزالية فى المسائل الاخروية (المضنـــون الصغير) - طبعة الجندى - القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

٢ - الغزالي ، الجام العوام عن علم الكلام ، طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠ — ص ٩٢ .

٣ - الغزالي ، المضنون بهُ علي غير أهلهُ ، طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠ — ص ١٢٦ .

٤ - يوسف أشباخ ، تاريخ الاندلس — الترجمة العربية — ص ٥٠٠ .

كذلك إنتقده ابن رشد واتهمه بالتناقض والتهافت لانه سبق وهاجم مذاهب الفلاسفة في القول بقدم العالم ثم عاد وردد نفس مذهبهم أو صرح بأقوال تجر إلي مذهبهم (١) . يقول ابن عربى : « شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما أستطاع » (٢) . وهكذا وجدنا الغزالى يذهب المذاهب السابقة فى مؤلفاته الصوفية أو كما يطلق عليها « المضنون بها علي غير أهلها » ، ونحن لذلك ان نعتمد عليها في بحثنا فى هذا المقام بل وان نعتبرها ممثله لمذهب الغزالى ، وإنما نرى أن مذهبه الحقيقى فيما يتعلق بموضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية ولواحقها يمكننا أن نتلمسه فى مؤلفاته التى ألفها فى المرحلة الثانية من حياته والتى أعقبت وفاة أستاذه الجوينى التى حددها د. عبد الكريم عثمان (٣) نقلا عن بويج فيما بين (٤٧٨ — ٤٨٨) وهى المرحلة والتى تسمى بمرحلة الدفاع عن علم الكلام ، وتشمل تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، وقواعد العقائد والرساله القدسيه وعقيده أهل السنه من الاحياء وكذلك الإقتصاد فى الاعتقاد (٤) . أيضا يمكننا تلمس

---

١ ـ ابن رشد : تهافت التهافت ـ تحقيق د / سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ ج ١ ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة سنة ١٩٨١ ـ ص ٨٨ ، وأيضا : ابن طفيل : حى بن يقظان ـ تحقيق أحمد أمين ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٥٩ ـ ص ٦٣ .

٢ ـ عبد الكريم عثمان : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ـ دار الفكر ـ دمشق بدون تاريخ ـ ص ٧٠ .

٣ ـ المصدر السابق : ص ٢٠٢ .

٤ ـ عاطف العراقى: حاشية كتابه النزعه العقليه في فلسفة ابن رشد ،=

منهجه الحقيقي فى الموضوع الذى نحن بصدد بحثه في هذا المقام وهو تنزيهه تعالى عن الجسميه فى الأربعين وللجزء الرابع من الأحياء وغيرها . وتمثل تلك المرحلة الثانية من حياته حقيقة مذهبه فى المزاوجه بين النص والعقل ، وهو المنهج الذى إتخذه الغزالى فى كل آرائه نقلا عن الأشعرى [١] كما يذهب إلى ذلك البعض . أما سائر مصنفاته فى الفترة التى توسطت بين المنقذ والإقتصاد فتدور فى الأغلب على محاولات التوفيق بين آرائه في هاتين المرحلتين من مراحل تطور تفكيره حيث أندفع بكليته نحو التصوف [٢] .

وقد ذهب الغزالي فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن الجسميه نفس مذهب الجوينى العقلانى سواء فيما يخص موقفه من صفاته تعالى الخبريه أو نفى الجسميه عنه تعالى . حيث نراه فى (التهافت) يذهب إلى الزام الفلاسفة بالقول بأنه تعالى جسم ترتيبا على قولهم بقدم العالم [٣] إذ لا فرق بين القول بقدم العالم والقول بقدم الاجسام ، ولما كان تعالى موصوفا بالقدم فيلزم من ذلك كونه جسما ، وهو فى ذلك يبطل إحتجاجهم بأنه جسما يستلزم التركيب والتأليف والهيولى والصورة والذات والصفات ونحوها مما يوجب

= ص ٣٨٥ وأيضا : جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ص ٤٣٠ ، حيث يعتبر الكتاب خير ممثل لعقيدة الغزالي الأشعريه فى الوسط .

١ ـ جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها — ص ٤٣٠ .

٢ ـ المصدر السابق . نفس الصفحة .

٣ ـ ذهبت د. فوقيه حسين فى حاشيتها على كتاب (لباب العقول) =

الانقسام وهو تعالي يستحيل عليه قبول الانقسام حيث يرى أن القول بقدم العالم يعنى اثبات موجود لا وجود له وإذا كان ذلك كذلك فانه لا يبعد تقدير مركب لا مركب له . كذلك نراه يبطل إحتجاجهم بأنه

= للمكلاتى ص ٥٤٥٤ ، ٥٥ إلي نفى القول بقدم العالم عن ابن سينا والفارابى ، حيث ترى أن الفارابى لم يقل بالصدور حيث أن الإيجاد عنده من العدم المحض ، يتضح ذلك من قوله : (وهو علة لوجود جميع الاشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الابدى أو يدفع عنها العدم مطلقا ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة) (عيون المسائل — ص ٦٧ ، ٦٨ وهى تفرق فى مذهبه بين الابداع والإيجاد ، فترى أن المقصود بالإبداع عنده هو حفظ أدامة الوجود وهو مجال العقول والنفوس والافلاك ، وأما الإيجاد فهو الإيجاد من العدم المحض وهو حادث بفعل صانع العالم تعالى . أما ابن سينا فترى أن مذهبه فى (النجاه ص ٢٢٦) يشير إلي القول بحدوث العالم لا قدمه ، حيث يتحدث عن مفهوم يسميه بالممكن أو الواجب بغيره لان الواجب بذاته يوجده من العدم . وترى أن ذلك ينفى قوله بالقدم .

هذا فى الوقت الذى يرى فيه د. إبراهيم بيومى أن ابن سينا والفارابى فى إكتفائهما بفكرة الصنع لم يقصداً بذلك سوى الفيض أو الصدور الافلوطنين ، وهو لا يحقق الخلق الذى قصد إليه القرآن والذى يعتمد على قدرة البارى وإرادته ، هذا وهذا وإن كانا لا يقصدان بذلك إلا الإمعان فى التنزيه . (فى الفلسفه الاسلاميه — ج ٢ — ص ٨٤) .

تعالى إذا كان جسما فيلزم من ذلك حاجته إلى نفس تكون كالعله بالنسبه له، فيرى أن النفس ليست عله للجسم وأنهم إذا كانوا قد جوزوا وجودها قديما فيلزمهم تجويز ألا تكون لها عله [١]. وكذلك يبطل الغزالى إحتجاجهم بالتخصيص بناء على نفيهم الإراده عنه تعالى [٢] . ويصل الغزالى فى النهايه إلى القول : « إن من لا يصدق بحدوث الاجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الاول ليس بجسم » [٣] .

وهكذا نرى الغزالى يرتب دليله على تنزه تعالى عن الجسميه على القول بحدوث الاجسام أو بحدوث العالم . وقد جرى على هذا المذهب فى جميع مؤلفاته تقريبا حيث نجده فى (الرساله القدسيه) وبعد إثباته حدث الجواهر بناءاً على تحيزها وقبولها للحركه والسكون ، يثبت تنزيهه تعالى عن قبول التحيز حيث يقول : « ولا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ،ولو تصور جوهر متحيز قديم ، لكان يعقل قدم جواهر العالم » [٤] . ثم ينتقل من ذلك إلى إثبات تنزهه تعالى عن أن يكون جسما بناء على قبول

---

١ ـ الغزالي : تهافت الفلاسفة — تحقيق د. سليمان دنيا — دارالمعارف ـ الطبعة السادسة ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ ـ ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٩٥ .

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤ ـ الغزالي : أحياء علوم الدين ـ الجزء الاول وهو كتاب قواعد العقائد ـ الرساله القدسيه ـ دار الشعب ـ بدون تاريخ .

الأجسام للتحيز وللتركيب من الجواهر [١] والجواهر حادثة وهو تعالى قديم ، وهو كذلك يثبت تنزهه تعالى عن الجسمية بناء على تنزهه عن قبول الأعراض [٢] لاعتبار أن العرض إنما يحل فى الجسم والجسم حادث . وهو يرى أنه تعالى كان موجودا فى الأزل ليس معه غيره ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده ، وأنه تعالى عالم قادر مريد خالق ، وهى أوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه مستقل بذاته [٣] .

ثم ينتهى الغزالى من تدليله السابق إلى القول : « أنه موجـــود قائم بنفسه ، ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام . فاذا لا يشبه شيئا ، ولا يشبهه شىء ، بل هو الحى القيوم الذى ليس كمثله شىء ، وألا يشبه المخلوق خالقه والمقدور مقدوره والمصور مصوره ، والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه ، فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته » [٤] . كذلك نراه يذهب نفس المذهب فى موضع آخر حيث يقول تعالى: « ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدر . وأنه لا يماثل الأجسام لا فى التقـدير ولا فى قبول الإنقسام ، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ولا تحله الأعراض ،

---

١ ـ الغزالي : مقاصد الفلاسفة ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦١ ـ ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ٢١٠ ، ٢١٩ .

٣ ـ « « ص ٨٠ .

٤ ـ « « نفس الصفحة .

بل لا يماثل موجودا ويماثله موجود » [١].

أيضا يذهب الغزالى إلى إثباته تنزيهه تعالى عن الجسمية بطريقة أخرى سبق أن سلكها من سبقوه من الأشاعرة . حيث يرى أنه إذا كان تعالى جسما فيلزم من ذلك تخصصه بمقدار مخصوص وأن هذا المقدار يجوز أن يكون أكبر منه أو أصغر منه وأنه لا يمكن ترجيح أحد الجائزين إلا بمخصص ، فيفتقر تعالى بذلك إلى مخصص يقدره بمقدار مخصوص فيكون بذلك مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا [٢].

والغزالى فى براهينه السابقة لا ينكر على خصومه من معتزلة وفلاسفة وباطنية وغيرهم إطلاق الألفاظ عليه تعالى دون المعانى كاطلاق لفظ الجوهر أو العرض أو الجسم أو غيرها إذا لم يريدوا بها المعانى الدالة على الحدوث ويرى أن ذلك يكون خطأ فى حق اللغة لا الشرع والعقل . وقد جرى على ذلك فى جميع مؤلفاته التي عالجت موضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية . كذلك لا ينكر الغزالى المشابهة بين صفات العبد والرب [٣] فيفرق بين المشاركة والمماثلة ويرى أن المخلوق يمكن أن يشارك خالقه فى صفاته ولا يعد

---

١ — الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ـ دار الآفاق ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص ٧ .

٢ — الغزالى ، الإقتصاد فى الإعتقاد ، طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠ ، ص ٤١ وما بعدها .

٣ — الغزالى ، المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى ـ تحقيق د. فضلة شحاده ـ دار المشرق ـ بيروت بدون تاريخ ـ ص ٤٦ .

ذلك تشبيها . ولكنه لا يمكن أن يشاركه فى خاصية الإلهية التى يعبر عنها بقوله : « والخاصية الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته الذي عنه يوجد كل ما فى الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال » [١] .

ويذهب الغزالي فى تنزيهه تعالى مذهبا بعيدا حين يفسر اسم «القدوس» — أحد أسمائه تعالى الحسنى — بمعنى المنزه عن كل وصف يدركه حسن أو يتصوره خيال أو يقضى به تفكير [٢] . ويرى أنه يعنى أيضا تنزهه تعالى عن كل وصف من أوصاف الكمال التى يظنها أكثر الخلق كمالا [٣] وهى سمعهم وبصرهم وكلامهم وإرادتهم وغيرها ، أما صفات نقصهم فهى نقائض تلك الصفات . ويذهب الى أنه تعالي منزه عن صفات كمالهم كما أنه منزة عن صفات نقصهم « وكل صفة تتصور للخلق فهو منزه ومقدس عنها وعما يشبهها ويماثلها » [٤] .

أما فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية ، فقد ذهب الغزالي فى ذلك . لا نقول إلى مذهب الجوينى العقلانى التأويلى متابعا فى ذلك المعتزلة ، ولكن إلى مذهب قريب منه ، حيث نجد له صدد الآيات والأحاديث التى يشبه ظاهرها الله بالمخلوقات منهجان ، حيث يرى أن الناس بازاء هذه الظواهر

١ — المصدر السابق ، ص ٤٧ .

٢ — « « ص ٧١ .

٣ — « « ص ٧٢ .

٤ — « « نفس الصفحة .

فريقان (١) : عوام ، وعلماء . ويرى أن اللائق بعوام الخلق فيما يتعلق بهذا الموضوع ألا يخاض بهم فى هذه التأويلات ، بل ينزع من عقائدهم ما يوهم التشبيه ويدل على الحدوث .

ويذلك يكون الغزالى قد أسكت جانب الفكر لدى هذا الفريق من العوام ، وأسكن الإيمان أفئدتهم وبذلك مهد لعرضه لأصـــول العقيدة بأضعاف جانب الفكر الذى ارتآه يورث المراء لدى العامه ويثير التشويش (٢) . ويرى الغزالى - فيما يتعلق بالعوام وموقفهم من الآيات والأحاديث التى يوهم ظاهرها التشبيه بصفات المخلوقات (٣) - أن من بلغه منهم حديث يجب عليه سبعة أمور : التقديس ، ويعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها ، والتصديق ، وهو الإيمان بما قاله (ﷺ) وأن ما ذكره حق وأنه حق على الوجه الذى أراده ، والإعتراف بالعجز ، وهو الإقرار بأن ذلك لا يحيط به مفهومه اذ العجز عن درك الإدراك ادراك ، والسكوت ، فلا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ، والامساك ، ويكون بألا يتصرف فى الألفاظ الواردة بذلك بالتأويل أو التبديل أو الزيادة والنقصان أو الجمع والتفريق بل فقط ينطق باللفظ كما ورد ،والكف ، ويكون بأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه ، وأخيراً التسليم

---

١ - الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام - ص ٦٢

٢ - أحمد صبحى : فى علم الكلام - ج ١ - دار المعرفة - اسكندرية سنة ١٩٧١ - ص ٦٠٢ ، ٦٠٣

٣ - الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام - ص ٦٢

لأهله ، بأنه لا يعتقد بأن ذلك ان خفي عليه لعجزه فقد خفي عن رسول الله (ﷺ) أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء ، فقد كانوا على بينه منه وان لم يخوضوا فيه لأنه من الامور التي تقصر أذهان الناس عن الإحاطة به [١].

أما المنهج الآخر الذى ذكره الغزالى فقد خص به الفريق الثانى وهم العلماء دون العوام وهو المنهج التأويلي ، اذ جعله مقصوراً على الراسخين فى العلم وهو يحددهم بالاولياء الغارقين فى بحار المعرفة المتجردين عن دنيا الشهوات ، دون سائر العلماء [٢]. يقول الغزالي : « وأكثر الناس مشبهه ولكن التشبيه درجات، منهم من يشبه في الصورة فيثبت اليد والعين والنزول والإنتقال ، ومنهم من يثبت السخط والرضى والغضب والسرور ، والله تعالى مقدس عن جميع ذلك ، وإنما أطلقت هذه الالفاظ فى الشرع على سبيل المجاز وبتأويل يفهمها من يفهمها ، وينكرها من ينكرها [٣].

بقي أخيراً أن نقول أن الغزالى وان قصر التأويل فيما يوهم تشبيهه تعالى بالاجسام على العلماء دون العوام إلا أنه قد سلك بهؤلاء العوام مسلكا شبيها بالمسلك الذي انتهجه الاشعرى والباقلانى والاسفرايينى من قبل وهو التصديق بالآيات والاحاديث الموهمة بذلك ولكن بلا كيف . وهو يعلن

١ ـ المصدر السابق : ص ٦٣

٢ ـ المصدر السابق : ص ٧٣ ، ٧٤

٣ ـ الغزالى : ميزان العمل ـ طبعة الجندى ـ القاهرة سنة ١٩٧٣ ـ ص ١٧١ .

صراحه بأن منهجه فى ذلك هو منهج السلف وأنه الحق دون غيره (١). نقول ذلك وان كان الغزالى قد صرح في نفس المؤلف وفى غيره بتصريحات قد يكون ظاهرها متناقضا مع أشعريته ، حيث نراه يصرح بوحدة الوجود (٢) وأحيانا بالفيض والصدور (٣) ونراه فى مؤلف آخر له يقول بالمطاع (٤) والذى ضمنه رسالته المشكاه ، مما حدا بالباحثين إلى أن ينسبوا إليه معتقدا خاصا فى الحكمة الاشراقية (٥) وذهب بعضهم إلى القول بأن الغزالى قد تأثر بتلك النظريات الاشراقية نتيجة لكثرة المناقشات التى دارت بينه وبين الباطنية والباطنية بفرقها المختلفة إنما استقت أصول منهجها أساسا من الديانات الشرقية والتى تكونت منها تلك النظريات ، ويكاد السهروردى فى « حكمة الاشراق » يردد نفس آراء الغزالى فى « المشكاه » (٦). كذلك يتهم د. عبد الرحمن بدوى الغزالى فى « المشكاه » بالتأثير بأفلوط ين فى

---

١ ـ الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام ـ ص ١١٠

٢ ـ المصدر السابق : ص ٩٢ . ويذهب خليل الجروحنا الفاخورى فى (تاريخ الفلسفة العربية) ص ٢٧٧ الجزء الثانى ، بأن رأى الغزالى فى وحدة الوجود لا يؤدى إلى الحلولية ، لان الحلولية تعتبر أن كل شىء فى الوجود هو الله ، بينما الغزالى يرى أن الله هو كل شىء .

٣ ـ الغزالى : المضنون به على غير أهله ـ ص ١٢٦

٤ ـ الغزالى : مشكاة الانوار ـ تحقيق د. أبو العلا عفيفى ـ الهيئة العامة للكتاب ـ ص ٩١

٥ ـ أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ ص ٦٠٤

٦ ـ أبو العلا عفيفى : مقدمة مشكاة الانوار للغزالى ـ ص ٣٤ ، ٣٥

تاسوعاته ترتيبا على قوله بالفيوضات [١].

أيضا ذهب « فنسنك » فى مقال له نشر سنه ١٩١٤ إلى أن الغزالى انما استمد الفصل الأول ، والذى قال فيه بالإتحاد ، من الفصل الخامس من التساع الرابع من تاسوعات أفلوطين [٢].

فاذا تركنا بعد ذلك الغزالي وتلمسنا المذهب لدى غيره من الأشاعرة وجدنا البغدادى المتقدم على الغزالي (٤٢٩ ه) ، وجدناه يكاد يردد نفس الآراء التى قال بها الجوينى بعد ذلك فى نفس الموضوع - موضوع تنزيه تعالى عن الجسمية ولواحقها المادية والمعنوية حيث يقول « والصانع قيوم قائم بذاته ، لا يفتقر إلى محل ولا حد له ولا نهاية خلافا لما يدعيه المجسمة فى تناهى الاله ، والله غنى عن خلقه ، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضر عنه » [٣].

أما مذهبه فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية ، فيقترب فيه من رأى المعتزلة فى التأويل ، ويخالف فيه رأى الأشاعرة الذين لا يشير إليهم على أنهم (أصحابه) أو (أهل الحق) أو (أهل السنة)، كما سماهم غيره من مفكرى الأشاعرة كالأشعرى والباقلانى والاسفرايينى وغيرهم ، وإنما نراه يشير

---

١ - عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب - ص ١٧٥

٢ - أبو العلا عفيفى : مقدمة مشكاه الأنوار للغزالى - ص ١٦

٣ - البغدادى : أصول الدين - نشرة استانبول - مطبعة الدق - القاهرة سنة ١٣٤٦ ه ، ١٩٢٨ م - ص ١١٣

إليهم (بالصفاتية) [١] إذ يقول « زعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء ، وقوله (ويبقى وجه ربك [٢] معناه ويبقى ربك ، وقوله (ولتصنع على عينى) [٣] أى على رؤية منى ، كما قال (اننى معكما أسمع وأرى) [٤] وقوله فى سفينة نوح (تجرى بأعيننا) [٥] أراد بها العيون التى جرت بها السفينة من الماء ، وقوله (كل شىء هالك إلا وجهه) [٦] يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى » [٧] .

ثم نرى البغدادى يصطنع منهج المعتزلة بسفور، باشارته إليهم (بأصحابنا) دون الأشاعرة فيقول فى تأويل قوله تعالى (لم خلقت بيدى) [٨] : « وزعم بعض أصحابنا على معنى القدرة وذلك صحيح » [٩] . يتضح من منهج البغدادى السالف كيف أنه تأثر بمذهب المعتزلة والفلاسفة وخاصة

---

١ ـ أحمد صبحى : فى علم الكتاب ـ ص ٥٤٢ ، ٥٤٣

٢ ـ سورة الرحمن : آية ٢٧

٣ ـ سورة طه : آية ٣٩

٤ ـ سورة طه : آية ٤٦

٥ ـ سورة القمر : آية ١٤

٦ ـ سورة القصص : آية ٨٨

٧ ـ البغدادى : أصول الدين ـ ص ١١٣

٨ ـ سورة ص : آية ٧٥

٩ ـ البغدادى : أصول الدين ـ ص ١١٣

فيما يتعلق بموقفه من صفاته تعالى الخبرية ، أما مذهبه فى التنزيه ، فيكاد يكون نفس مذهب من سبقوه من الأشاعرة كالأشعرى والباقلانى .

من الاستعراض السابق لمذهب الغزالى والأشاعرة المتقدمين فيما يتعلق بمشكلة تنزيهه تعالى عن الجسمية وما يرتبط بها من صفات خبرية أثبتها البعض ونفاها آخرون مؤولين تلك الصفات بمعانى تليق بذاته تعالى وتقدسه عن الجوارح والأعضاء . وقد رأينا كيف أثبت الأشعرى الباقلانى والاسفراييني هذه الصفات بلا كيف، بينما نفاها الجوينى والبغدادى وأولوها بمعان تليق بذاته تعالى متابعين فى ذلك المعتزلة والتى استقت أصولها ومذهبها من المذاهب الفلسفية على إختلافها [١] .

ويمكننا أن نقول أن الأشاعرة عموما قد تأثروا بالمنهج العقلى المعتزلى بداية من الأشعرى الذى إستخدمه لتعضيد النقل فى بعض الأحيان [٢] والباقلانى أيضا ، إلا أن الجوينى قد أوغل فى إستخدام العقل مصطنعا مذهب المعتزلة تماما فى هذا الموضوع وكذلك البغدادى أما الغزالى فقد كان مذهبه فى معظم مؤلفاته هو التوسط بين العقل والنص [٣] ، إذا لم المشكاه والمضنونين وغيرها من مؤلفاته الصوفية — ممثله لمذهبه الحقيقى فى الموضوع .

---

١ — الشهرستانى : الملل والنحل — ج ٢ — ص ٦١

٢ — الأشعرى : إستحسان الخوض فى علم الكلام — ص ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٣ .
وأيضاً : اللمع — ص ١٠

٣ — جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها — ص ٤٢٩ ، ٤٣٠

أما من تلى الغزالى من الأشاعرة فيلاحظ أنهم بوجه عام يرددون آراء السابقين وقل أن يضيفوا جديداً [١] . ولعل أبرزهم فخر الدين الرازى ، وهو أشعرى وفى لأشعريته فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن مشابهه الحوادث [٢] ، وان مال إلى بعض آراء المعتزلة فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية [٣] اذ يقول: « فاستواؤه قهره ، وإستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه ، ومجيئه حكمه وقضاؤه ، ووجهه وجوده أو جوده ، وحباؤه وعينه حفظه ، وعونه اجتباؤه ، وضحكه عفوه أو إذنه ، وارتضاؤه ويده انعامه وكرمه واصطفاؤه » . نجد أيضا الإيجى صاحب ﴿ المواقف ﴾ وتلميذه سعد الدين التفتازانى (٧٩١ هـ) صاحب ﴿ المقاصد ﴾ ، وقد قامت على هذين الكتابين الدراسات العقلية فى العالم الإسلامى حتى آخريات القرن التاسع عشر ، حيث خلطت فيها الفلسفة بالكلام خلطا تاما [٤] . وقد تابع الإيجى فى ﴿ المواقف ﴾ مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بتنزيهه تعالى [٥] عن الجسمية ، أما فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية فقد تابع فيها مذهب الجوينى المعتزلة حيث أول الوجه فى قوله تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وقوله ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه ﴾

---

١ ـ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ـ جـ ٢ ـ ص ٥٤

٢ ـ الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ١٥٥ ، ١٥٦

٣ ـ الرازى : تأسيس النقدية ـ ص ١٨

٤ ـ ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ـ جـ ٢ ـ ص ٥٤

٥ ـ الإيجى : المواقف فى علم الكلام ـ مكتبة المتنبى ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص ٢٧٣

بمعنى الوجود ، وأول اليد فى قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (١) بمعنى النعمة وأحيانا يثبتها كصفة زائدة متابعا الأشعرى وكذلك الجنب والساق واليمين وغيرها (١).

وهكذا نقول أخيراً بناء على ما سبق أن الأشاعرة فى تصويرهم لفكرة الألوهية قد عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد . وحكموا النصوص الدينية أولا ، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها ، فيرفضون منها ما يرفضون ويأولون ما يؤولون (٣) . صحيح أن الأشاعرة الأول كالاشعري والباقلانى لم يغفلوا العقل ولكنهم لم يغلبوه ، أما المتأخرون فمنهم من توسع فى إستخدام العقل إلى حد اقترب فيه من المعتزلة من الفلاسفة ونحن نخص بذلك الجوينى وحده دون الغزالي فقد كان خير ممثل لعقيدة أهل السنة ، فى الموضوع الذى نحن بصدد بحثه وهو تنزيهه تعالي عن الجسمية — يقول د. أحمد صبحى : « عند الغزالي وبالغزالي يكون الفكر الاشعرى الممثل للعقيدة قد بلغ درجة من الاكتمال والاستقرار ، وقد سبقته بلاشك محاولات ابتداء من أبي الحسن الاشعري مرورا بالبغدادى ، ولكن أفكار الاشعرية كانت لا تزال تموج بين إعتبارها فكراً يخضع لمنطق العقل وبين اعتبارها إيمانا يخضع للغة القلب، حتى إذا جاء الغزالى أسكت الجانب الاول — جانب الفكر ، وأسكت الجانب الثانى — جانب الإيمان أفئدة جمهور المسلمين » (٤) .

---

١ — سورة الفتح : آية ١٠
٢ — الايجى : المواقف — ص ٢٩٨
٣ — ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية — ج ٢ — ص ٥٥
٤ — أحمد صبحى : فى علم الكلام — ج — ص ٦٠٢

٢ — الجهه :

أوضحنا فيما سبق ، وبالتحديد فى معرض مناقشتنا لتنزيه الغزالي والأشاعره له تعالي عن الجسمية — وما تقتضيه من أعضاء وغيرها أثبتتها الأيات القرآنية وإستفاضت بها الأحاديث الصحيحة — كيف سلك الأشاعره فى هذا التنزيه مسالك شتى ، كما وضحنا موقف كل منهم من صفاته تعالى السمعيه ، فذهب بعضهم إلي إثباتها كالأشعرى والباقلانى والغزالي بلا كيف ، ونفاها بعضهم كالجوينى وبعض متأخرى الأشعريه كالرازى والإيجي وغيرهم . كذلك أوضحنا إلى حد اتفق هؤلاء الأشاعره مع أهل السنة فى ذلك .

نقول أن صفاته تعالي الخبرية كثيره ، منها ما يوهم إثبات الجسميه له تعالي كالعين والوجه والساق واليد والجنب وغيرها ، ومنها ما يوهم إثبات الجهه له تعالى ، وتلك ترتبط بالجسميه أيضا بأعتبار أن الجسم هو المتحيز ، والمتحيز إنما يكون فى جهة [1] من الجهات الست . وقد أنقسم المتكلمون

---

١ — الغزالي : قواعد العقائد — ص ٨٠ ، وأيضا الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٤٤ ، وأيضا الجام العوام — ص ٦٥ ، أيضا النظاميه للجوينى ص ٣٨ ، وأيضا الإرشاد للجوينى ص ١٦١ ، أيضا الشامل للجوينى ص ٥١٣ ، أيضا الأنصاف للباقلانى ص ٣٦ . وأيضا المواقف للايجى ص ٢٧١ ، والمكلاتى : لباب العقول فى الرد علي الفلاسفة فى علم الأصول — تحقيق د. فوقية حسين — دار الأنصار — الطبعة الأولي — القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ١٧٣ =

بشأن تلك الصفات السمعية التي تثبت الجهة له تعالى كما يقول القصيدى (١) فريقين متعاديين ، فريقا سخر منها وزهد فيها لما أيقن مخالفتها المعقولات الضرورية وأن أصطدم شيء من عقلياته بشيء منها لجأ إلى تأويله وهم المعتزله من النفاه ، وفريق قبلها بايمان وإستسلام ظـاهر على مضض مع أعترافه بأنه لا يمكن الإصلاح بينها وبين المعقولات فى الظاهر وهم أهل السنه ومن تابع مذهبهم من الأشاعره كالأشعرى والباقلانى من المثبتين لتلك الصفات .

وسوف نتقصر فى بحثنا فى هـذا المقام على صفتين من تلك الصفات السمعية التى تثبت له تعالى الجهه (٢) ، وهما صفة الإستواء على العرش وصفة

= وأيضا محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ١٥٥ ، ١٥٧ ، حيث يذهب الرازى مستدلا فى ذلك على نفى الجسمية عنه تعالى بأنه لو كان جسما فالعالميه الحاصله لأحد الجزأين غير الحاصله للجزء الآخر وكل واحد من تلك الأجزاء يكون حيا عالما قادرا على الإستقلال فيفضى إلى تكثير الآلهه . وكذلك يذهب الطوس فى (شرحه للمحصل) أنه لو كان متحيزاً لم يكن منفكا عن الاكوان فيلزم حدوثه إذا الأكوان حادثه . (شرح المحصل ص ١٥٥) .

١ ـ القصيمى : الصراع بين الاسلام والوثنيه . ص ٦١٥ .

٢ ـ نود الاشاره فى بداية بحثنا لتنزيه تعالى عن للجهه إلى أن مفهوم كل من ، الحركة ، والسكون ، والمكان ، والحيز والزمان ، والآن ، والتداخل ، والتلاصق ، والاتصال ، والنهاية ، يعد داخلا فى مفهوم =

النزول ، أما الآيات والأخبار التي يتعلق ظاهرها باثبات المكانية له تعالى

= الجهه . وعليه فكل من أثبت له تعالي أى من المفاهيم السابقة أو ما دل على أى منها من صفاته تعالى السمعيه ، يعد من مثبتى الجهه .

إذ الحركة كما يذهب إلى ذلك الآمدى فى معجمه (المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين) ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، وكذلك الغزالي فى (معيار العلم) ص ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، عبارة عن كمال بالفعل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وذلك كما فى الانتقال من مكان إلى مكان والاستحالة من كيفية إلى كيفية . أما السكون ، فهو عدم الحركة فيما من شأنه أن تكون فيه تلك الحركة . وأما المكان ، فعبارة عن السطح الباطن من الجرم الحاوى الماس للسطح الظاهر من الجرم المحوى ، كالسطح الباطن من الكوز الماس للسطح الظاهر من الماء الموضوع فيه . وأما الحيز ، فعبارة عن المكان أو تقدير المكان . وأما الزمان ، فعبارة عما به تقدير الحركات . وأما الآن ، فعبارة عن نهاية الزمان . وأما التماس ، فهو تلاقى الذوات بأطرافها على وجه لا يكون بينها أصلا .

وأما التداخل ، فعبارة عن ملاقاة شيء بأجمعه لآخر ويتبعه كون كل واحد من المتداخلين فى مكان الآخر . وأما التلاصق ، فهو التماس بين المتلاقيين المتلازمين فى الانتقال لا إنفكاك لأحدهما عن الاخر إلا قسراً . أما الاتصال فهو إتحاد مقدارين فى حد مشترك بينهما يكون هو طرف لكل واحد منهما. وأما النهاية ،فعبارة عما لوفرض الفارض الوقوف عنده لم يجد =

كالاتيان والمجىء والإنتقال والعروج ونحوها فتجرى عليها أحكام الصفتين السالفتين .

أما عن الفريق الاول وهو فريق النفـاه لتلك الصفـات من المعتزله وبعض متأخري الاشعرية كالجويني والغزالي والرازي وغيرهم ، فقد إستدلوا على نفيهم صفة الإستواء له تعالى بوجوه ، بعضهـــا مبنى على إستحالة الإستواء نفسه ، وبعضها مبنى على إستحالة الحيز والجهه ، فان الإستواء على العرش مستلزم لهـما ، وما إستلزم المحـال فهو محال أيضا .

فمن النوع الأول ما ذكره الرازى فى (تأسيس التقديس) من أنه لو كان على العرش لكان حمـــلة العرش حاملين له وهـذا مستلزم للاحتياج. ولكن الإبتداء بخلق العرش أولى من الإبتداء بخلق السموات والأرض مع أن قوله تعالى (أن ربكم الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) ([1]) يفيد تقدم خلقها ([2]) . وإن كنا نلاحظ من جانبنا

= بعده شيئا آخر من ذى الطرف ، كالنقطه للخط ، والخط للسطح ، الان للزمان .

وأما الجهه ـ والتى تتعلق بها المفاهيم السابقة ، والتي هى محور بحثنا فى هذا المقام فعبارة عن جهة كل شىء، ما له من الغاية ، المحدوده له. فيتحصل من ذلك ما سبق وأوضحناه .

١ ـ سورة السجدة : آية ٤ .

٢ ـ الرازى : تأسيس التقديس ـ ض ٢٠ .

وضوح المغالطه فى تلك الحجه التى أوردها الرازى ، فان تأخر الإستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش ، حيث أن قوله تعالى « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (١) أوقع فى أفادة تقدم خلقه ـ أى العرش ـ على خلقها قطعا .

كذلك يرى الرازى أنه لو كان على العرش أيضا لكان ما يلي هذا الجانب منه متميزاً عما يلى هذا الجانب ، فيكون منقسما والإنقسام من خواص الأجسام والله تعالى ليس بجسم . وقد رد على الرازى فى نفيه صفة الإستواء فريق المثبتين لتلك الصفة ومن أبرزهم ابن تيميــه من المتأخرين ، كما رد الأشعرى من قبل على جمهور النافين لتلك الصفـه فى (الإبانه) (٢) .

وقد انكر ابن تيميه أن يكون تعالى محتاجا إلى العرش أو إلى غيره من المخلوقات ، فان المخلوق هو الذى يفتقر إلى الخالق ولا يفتقر الخالق إلى المخلوق ، وأنه إذا كان تعالى فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجا إليه فان الله خلق العـالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتـاجا إلى سافله (٣) . كذلك أنكر ابن تيميه قياس الغائب على الشاهد ، وصرح بأنه إذا كان الإستواء فى حق المخلوق يلزمه التحيز وقبول الانقسام والجسميه فذلك

---

١ ـ سورة هود : آية ٦ .

٢ ـ الأشعرى : الابانه ـ ص ١١٣ ، ١٠٦ ، ١٠٧ .

٣ ـ ابن تيميه : منهاج السنه ـ جـ ١ ـ ص ٢٦٢ .

لا يلزم فى إستوائه تعالى ، ولذلك نرى ابن تيميه لا يثبت لفوقيته تعالى خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها [١] .

أما ما احتج به فريق النفاه على إستحالة الحيز والجهة عليه تعالى والمستلزم لاستحالة الاستواء على العرش ، فكثير [٢] . وقد ذكر الرازي فى « تأسيس التقديس » وغيره براهين عقليه كثيرة على نفى الحيز والجهة

١ ـ ابن تيميه : مجموعة الرسائل الكبرى ـ العقيدة الحمويه ـ ص ٤٢٩.

٢ ـ المكلاتى : كتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول تحقيق د. فوقيه حسين ـ الطبعة الأولى ـ دار الانصار ـ القاهرة سنة ١٩٧٧ ـ ص ١٧٥ وما بعدها . ويجدر بنا أن نشير أن أدلة المكلاتى فى ذلك تعد من أدق وأوضح وأوفى ما قيل فى هذا الصدد حيث نراه يرد على فرق المتكلمين من المعتزله والمجسمه وغيرهم وكذلك الفلاسفة داحضا أدعاءات المخالفين له من المثبتين للجهه ومنها القيام بالنفس والأكوان وغيرها ، نراه كذلك يدحض دعاوى الفلاسفة القائله بأنه وجوده تعالى بسيط بلا ماهيه تضاف إليه ، فيرى أن الوجود هو الماهيه بالنسبة لواجب الوجود أى أن الماهيه داخلة فى وجوده تعالى بلا إضافة وينفى فى ذلك دعواهم بأن الوجود إذا أضيف للماهيه يفتقر إلى مخصص ويتهمهم بأن دعواهم لا تقوم على البرهان. فيرى أن القول بالماهية لا ينفى دائما الاضافة بالنسبة للوجود وإنما يعنى أنه يتعسر إدراك وجود بلا حقيقة أو ماهيه ،وهذا يوضح أن الوجود الحقيقى لله بدون جهة . ولذلك نراه ينفى الاستواء ويؤوله أما بمعنى الاستيلاء وأما بمعنى قصد الاله الزائد فى العرش .

عنه تعالى ، منها أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلا لسائر المتحيزات فى تمام الماهية ، ولكان متناهيا ، وكل متناه ممكن ولكان محتاجا إلى الحيز الذى يشغله ، ولكان إما منقسما فيكون جسما أو غير منقسم فيكون جوهراً فرداً ، وهو تشبيه لله بأحقر مخلوقاته ـ تعالى عن ذلك علوا كبيراً .

وأيضا فلأن العالم كروى ، فلو حصل أحد الجوانب لكان أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين ، ولو أحاط بجميع الجوانب ، صار معنى ذلك أن اله العالم فلك من الأفلاك وهذا لا يقره مسلم (١) .

وقد رد ابن تيميه عليه بأن لفظ الجهه والحيز من الألفاظ المجمله التى تحتمل أكثر من معنى ، فقد يراد به ما هو موجود كالفلك الأعلى ، وقد يراد به ما هو معدوم كما وراء العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق ، فاذا أريد بالجهة أمر موجود سوى الله ، كان مخلوقا ، وأن أريد بالجهة أمر عدمى ، وهو ما فوق العالم ، فليس هناك إلا الله وحده ، فاذا قيل أنه فى جهه ، كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث إنتهت المخلوقات ، فهو فوق الجميع عال عليه (٢) . ومثل ذلك يقال فى لفظ الحيز ، فانه تاره يراد به أمر موجود ، فيكون ممتنعا ، وتاره يراد به أمر عدمى ، فلا يكون ممتنعا (٣) .

---

١ الرازى : تأسيس التقديس ـ ج ٢١ ، وأيضا أصول الدين للرازى ـ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ص ٤٢ ، ٤٣ ، يضا المحصل للرازي ص ١٥٧ .

٢ ـ ابن تيميه : منهاج السنه ـ ج ١ ـ ص ٢١٦ ، وأيضا الإبانه شعرى ـ ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

منهاج السنه ـ ج ١ ـ ص ٢٤٩ .

وهنا نلاحظ أن ابن تيميه فى اثباته الجهة له تعالى ورده على النفـــاه بتقسيمها الى وجوديه وعدمية ، متأثر فى ذلك الى حد ما بابن رشد الذى صرح باثبات الجهة وفرق بينها وبين المكان ، ناقدا فى ذلك نفاتها من المعتزله وبعض متأخرى الأشاعرة كالجوينى وان أقتدى بقوله مستدلا على ذلك بأدله نقلية [١] مثل قولة تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » [٢] وقوله « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليها في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » [٣] وقـــوله « أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا » [٤] ، كما يثبت ابن رشد له تعالى الجهة بأدلة عقلية ، حيث يرى أن الشبهه التى قادت نفاه الجهة الى نفيها اعتقادهم أن اثبات الجهة يوجب اثبات الجسمية ، هو يرى أن ذلك غير لازم ، فان الجهة غير المكان [٥] .

ويرى د عراقى [٦] أن ابن رشد فى اثباته للجهة انما يقترب من فلسفة أرسطو اذ يقول « الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له . وأما سطح

---

١ ـ ابن رشد : منهاج الأدلة فى عقائد أهل الله ـ تحقيق وتقـديم د. محمود قاسم ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ـ ص ٦٣

٢ ـ سورة الحاقة : آية ١٦

٣ ـ سورة السجده : آية ٥

٤ ـ سورة الملك : آية ١٦

٥ ـ ابن رشد : مناهج الأدلة ـ ص ١٧٧

٨ ـ عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفه ابن رشد ـ الطبعة الأولى دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ ـ ص ١٣١

الفلك الخارج فقد برهنا على أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ويمر الأمر الى غير نهاية واستحالة المرور إلي غير نهاية يؤدى الى القول بأن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، اذ لا يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ماهو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم . وهذا يؤدى الى البرهنه علي وجود موجود فى هذه الجهة ، ومن الواجب أن يكون غير جسم . ولما كان من المعروف أن الموجود ينسب الي الوجود ، فان هذا يؤدى الي القول بأنه اذا كان هنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات . علي هذا يكون اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وابطال هذه ابطال للشرائع » (١) .

وهكذا ينتهى ابن رشد الى اثباته الجهة له تعالى شأنه فى ذلك شأن المثبتين له من الأشاعرة كالأشعرى والباقلانى ، وكذلك ابن تيميه الذى نرجح أن يكون استفاد رأية فى ذلك من ابن رشد .

ونحن نذهب ، متفقين فى ذلك مع د. محمود قاسم (٢) ان ابن رشد فى اثباته الجهة له تعالي قد تناقض مع نفسه تناقضا واضحا . حيث أن موقفة فى هذا الصدد يعد مخالفا لاتجاهه العقلي تمام المخالفة . أما د. عراقى فيخالفنا فى ذلك الرأى ، حيث يذهب الى أن ابن رشد لم يخرج عن اتجاهه العقلي فى اثباته الجهة له تعالى مادام لايثبت الجسمية ولا الرؤية ، وأن

---

١ ـ ابن رشد : مناهج الأدله ـ ص ١٧٧ ، ١٧٨

٢ ـ محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ـ ص ٨٢

اثباته لله لا يعنى خروجه على اتجاه عقلي ، وانما اتجاهه العقلي يعنى خروجة عن حدود مذاهب المعتزله والأشاعرة وهى مذاهب جدلية ليست ملزمة له فيما يقول . كذلك يرى د. عراقى ان ابن رشد قد أثبت الجهة له تعالى بالطريقين : البرهانى العقلي الفلسفى، وهو طريق الراسخين فى العلم، والطريق النقلي اعتماد على الآيات القرآنيـة التي تؤيد رأية ، وهو طريق العـــامة والجمهور (١) .

أوضحنا فيما سبق ما يتعلق بصفة الاستواء ومذاهب النفاه والمثبتين لها ، وتبقى بعد ذلك صفة النزول وما يجرى مجراها كالعروج والانتقال وغيرها . حيث نقـول أن صفة النزول لم يرد ذكرها فى القرآن ولكن ورد بها حيث عن رسول الله ﷺ ذكره الذهبى مدعيا قوة اسناده بنـاء على رأيه فى أن أحاديث النزول متواتره تفيـد القطع (٢) يقول ﷺ : (ينزل ربنا عزوجل اذا مضى ثلث الليل الاول فيقول : أنا الملك من ذا الذى يسألنى فأعطيه ، من ذا الذى يدعونى فأستجب له ، من ذا الذى يستغفر فأغفر له . فلا يزال كذلك » .

وقد رد الرازى على هذا الحديث انطلاقا من منهجة العقلى التأويلي فى تنزيهة تعالى من وجوه : ١ ـ فالنزول يستعمل فى غير الانتقال كما فى قوله تعالى « وأنزل لكم من الانعام ثمـانية أزواج » (٣) وقوله « فأنزل الله

---

١ ـ عاطف العرقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ ص ١٣١

٢ ـ الذهبى : العلو الذهبى ـ ص ٥٩

٣ ـ سورة الزمر : آية ٥

سكينته علي رسوله) (١) ٢ ـ أنه أن كان المقصود من النزول الي السماء الدنيا أن يسمع ، نداؤه تعالي ، فهذا المقصود ما حصل . وان كان المقصود مجرد النداء سمع أم لم يسمع ، فهذا لاحاجة فيــه الى النزول .

٣ ـ أن السماء الدنيا بالنسبة الى ما فوقها من الأجرام العظمية شيء صغير جدا ، فكيف بالنسبة الى الله تعالي ، فلو كان البارى ينزل اليها حقيقة لزم أما التداخـل أوفناء بعـض أجزائه ، وكلاهما محال . وإذا استحــال النزول الحقيقى عليه تعالى . فلا بد من حمله علي المجاز . فيكون المعنى تنزل رحمته أو ملائكته ، أو يكون المراد ان هذا الوقت أرجى لإجابة الدعاء وقبول الأعمال (٢) .

---

١ ـ سورة التوبة : آية ٢٥

٢ ـ الرازى : تأسيس التقديس ـ ص ١٣٤ . ونود الاشارة الى أن مفكرا ظاهريا كأبن حزم قد خالف ابن تيميــه والأشعرى وغيرهم من مثبتى الجهة ، مؤولا الآيات التي وردت بذلك بمعنى يليق بذاته تعالى تماما كما ذهب الجوينى والغزالي والرازى وغيرهم من متأخرى الأشعريه حيث ذهب الى تأويل النزول بأنه فعل يفعلة تعالى فى سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء وأن تلك الساعة من مظان القبول للمغفرة ، مستدلا علي ذلك بتعليق النبى ﷺ النزل بوقت محدد ، كذلك أبطل النزول لأنه يوجب الانتقال والانتقال يوجب الحد وهو صفة من صفات المخلوق لا الخالق ، استدل ايضا على نفية النزول عنه تعالى بموقف ابراهيم ﷺ حين استدل بالأفول علي الحدوث (ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل والأهوال ـ مكتبة السلام .. القاهرة .. بدون تاريخ ص ١٣٢)

وهكذا ينفى الرازى النزول المحسوس عنه تعالى وتأويله بمعنى يليق بالذات الالهية مخالفا فى ذلك ابن تيميه وغيره من مثبتى النزول ، والذى أنكر تأويل حديث النزول اعتمادا على أن النزول فى اللغة لا يحتمل الا معنى واحد وهو المذكور فى الحديث [١] . وقد طرد ابن تيميه ذلك على بقية صفاته تعالى الخبرية التى تتعلق باثبات الجهة كالإتيان والعروج والقرب وغيرها .

الا أنه يمكننا القول بأنا لا نعتبر رأى ابن تيميه فى اثبات النزول تجسيما منه بمعنى أنه لم يكن ليقصد بالنزول نزولا ماديا محسوسا من جنس نزول المحدثات ، اذ نراه يقول فى موضع آخر : «فالرب سبحانه اذا وصفه رسوله بأنه ينزل الى سماء الدنيا كل ليله ، وأنه يدنو عشية عرفة الى الحجاج ، وأنه كلم موسى فى الوادى الأيمن ، وأنه استوى الى السماء وهي دخان ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الافعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهوده حتى يقال ذلك مستلزم تفريغ مكان وشغل آخر» [٢] .

وهكذا ينتهى ابن تيميه فى تنزيهه تعالى عن الجهة وما تلزم عنه من النزول والاستواء والانتقال والكون فى المكان والمجيء وغير ذلك الى مذهب أهل السنه ـ والذى أصطنعة الأشعرى لنفسه وتابعة فى ذلك

---

١ ـ ابن تيميه : مجموعة الرسائل الكبرى ـ جـ ١ ـ ص ٢٢٧ ، وأيضا : الابانه للأشعرى ـ ص ١٢٩ ، ١٣٠

٢ ـ ابن تيميه : تفسير سورة الاخلاص ـ الطبعة الأولى ـ ص ٧٣ ، ٩٣

الباقلاني [١] ، اذ أثبتوا جميعا نزولا واستواء بلا كيف [٢] ، فى الوقت الذى انتهى فيه الرازى فى نفس الموضوع الي مذهب المعتزلة العقلى ، فصرح بأن العمده فى بيان تلك الصفات هو إتباع الدليل العقلى القطعي ، وأما الظواهر النقلية فتحمل أما علي التأويل وأما علي تفويض علمها اليه تعالى — وهو الحق [٣] ، وان كان اتبع المذهب الأوو دون الثانى .

---

١ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٦٢

٢ ـ الرازى : أصول الدين ص ٤٣ ، وأيضا المحصل للرازى ـ ص ١٥٨

٤ ـ الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ١ ـ ص ٢٨٥ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ — ص ١٠٤ ، وأيضا المواقف للايجى ص ٢٧٢ . ٢٧٣ .

ونود الاشارة فى هذا الصدد ان اثبات الاشاعرة المتقدمين كالاشعرى والباقلانى لصفاته تعالى السمعيه والتى تقتضى الكون فى الجهة ، انما يرجع مباشره الي مذهب أهل السنه لا مذهب المعتزلة ، حيث نفاها المعتزلة وأثبتها الأشعرى والباقلانى بلا كيف . نقول ذلك ردا علي ماذهب اليه جولد زيهر فى كتابة (العقيدة والشريعة فى الاسلام) ص ١١٠ ، ١١١ وكذلك دى بور فى كتابة (تاريخ الفلسفه فى الاسلام) النسخة العربية ص ٩٢ . اذ يؤكد جولد زيهر أن الأشاعرة الأوائل كالأشعرى قد التزموا فى مذهبهم فى هذا الموضوع طريق المعتزلة وبقوا أمنا على منهجهم فرارا من (التجسيم الغليظ) ، يقصد بذلك استخدام الأشعرى للفظ (بلا كيف) وقد أثبتنا آنفا أن مذهب الأشعرى هو عين مذهب أهل السنه فى هذا الموضوع . والغريب أن جولد زيهر نفسه أكد من قبل فى نفس المؤلف ان استخدام الأشعرى اللفظ =

وقد آثرنا عرض مذهب الرازى وابن تيميه من متأرخرى المثبتة

= بلا كيف لا يعد توسطا منه حيث استخدمة من قبل اوائل الحنابلة
أهل السنة (ص ١٠٨، ١٠٩) . نقـــول أن مذهب الأشعرى فى ه
الموضوع هو عين مذهب أهل السنه ، وأن خرج عليه احيانا مستخ
البراهين العقلية دفاعا عن العقيدة فى رده على الخصوم من معتزلة وكرا
وغيرهم ، وقد استخدم المنهج العقلي فى مساندة النص ولم يقدمه عليه ح
نراه يؤكد دائما أنه اذا تعارض العقل والنص فيجب تقديم النص .
استند جولد زيهر فى زعواه السالفة على المبدأ الأشعرى القائل بأن البر
المؤسس على النقل لا يعطى أى يقين . فالرد عليه يكون بأن هذا المبدأ
لمتأخرى الأشاعرة كالجوينى والرازى وغيرهم لا الأشعرى الذى ق
استخدام العقل فى أمور العقيدة وان لم يرفضه .

كذلك اتهمه دى بور بأنه كان موفقا لاغير وكانت مهمته تنحصر
التوفيق بين آراء النصيين والعقليين . وقد أبطلنا آنفا تلك الدعوى نقلا
د. فوقية حسين فى مقامتها على الابانه ص ١١٠ وما بعدها . كذلك
دى بور الأشعرى بالتناقض بناء على مذهبة فى التوسط وقد أبطلنـا ت
الاشعرى فيبطل بالتالى التناقض .

ويمكننا كذلك أن نعد الاشعرى مؤولا ، اذ يعد اثبـات الص
بلا كيف تأويلا كما يذهب الى ذلك د. حموده غرابة كتابة (الأشع
ص ١٩٩ ، ٢٠٠ فى معرض نقده لمذهب ابن تيميه فى صفاته تعالى
حيث يرى أن اثبات الصفات كما جاءت فى اللغة وكما تطلق على الا
يعد تشبيها وتجسيما ، وأن اثباتها بلا مماثلة أو تكييف يعد تأويلا لا
حقيقة اليد مثلا فى اللغة هى الجارحة الباطشة .

والنفاه لصفاته تعالى السمعية لاعتقادنا بأن آراءهما هى عمدة ما قيل فى هذا الموضوع ، إذ لم تخرج آراء أسلافهم من المثبتين والنفاه عن ما قدموه ولم ولم تزد وضوحا ودقة .

إذ الأشاعرة المتقدمين كالأشعرى والباقلانى لم يختلف منهجهم فى ذلك عن ما قدمه ابن تيمية ، على إعتبار أن الظاهرية كأبن تيميه وغيره إنما إستمدوا مذهبهم أساسا من أهل السنة كأبن حنبل ، والذى جـــرى على مذهبه الأشاعرة المتقدين ومن تلاهم وتسموا باسمهم [١] ، هذا وإن كان البعض يرى أن الأشاعرة إنما خالفوا مذهب أهل السنة فى كثير من الآراء [٢] .

أما الأشعرى فلم يختلف فى هذا الموضوع - كما سبق - عن مذهب أهل السنة والذين توقفوا بشأن المتشابهات فأثبتوها بلا كيف [٣] . حيث نراه يذهب فى « الإبانه » إلى إستواء الإستواء والنزول والمجىء والإنتقال والقرب والخروج له تعالى بلا كيف ، إذ يقول : « وأن الله تعالى إستوى على العرش على الوجه الذى قالة ، وبالمعنى الذي أراده ، استواء منزها عن المماسة والإستقرار والتمكن والحلول والإنتقال ، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته وهو فوق العرش وفوق كل شىء فوقية لاتزيده قربا إلى العرش والسماء . كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى ، وهو مع ذلك

---

١ — الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٣ .

٢ — أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، ج ١ ، ص ٥٦٣ .

٣ — الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٤ .

قريب من كل موجود وهو أقرب للعبد من حبل الوريد وأنه يجيء يوم القيامة كما قال « وجاء ربك والملك صفا صفا » (١) وأنه مقرب من عباده كيف شاء « بلا كيف » كما قال « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٢) وكما قال « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » (٣) ﴾ (٤) .

كذلك يثبت الأشعرى له تعالى الجهة إذ يقول : ﴿ فالسموات فوق العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال ﴿ أأمنتم من فى السماء ﴾ (٥) لأنه مستو على العرش الذى فوق السموات ، وهو لا يعنى جميع السموات وإنما أراد العرش الذى هو أعلى السموات﴾ (٦) . وهكذا يثبت الأشعرى الجهة له تعالى متفقا فى ذلك مع ماذهب إليه ابن رشد من إثباته الجهة له تعالى والذى تابعه فى رأيه هذا ابن تيمية . وقد اتهمه — أى الأشعرى — لذلك د. محمود قاسم باصطناع مذهب المجسمة ، فذهب إلى أن الأشعرى إنما أثبت رؤيته تعالى لإثباته الجهة شأنه فى ذلك شأن المشبهه والمجسمة والكرامية (٧) .

---

١ — سورة الفجر ، آية ٢٢ .

٢ — سورة ق ، آية ١٦ .

٣ — سورة النجم ، آية ٨ ، ٩ .

٤ — الأشعرى ، الإبانة ، ص ٢١ ، ٣٠ ، وأيضا ، مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٢٨٥ .

٥ — سورة الملك ، آية ١٦ .

٦ — الاشعرى ، الابانة ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

٧ — محمود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة لأبن رشد ، ص ٨٤ .

ويمكننا رد هذا الإتهام عن الاشعرى بأن نقول بأنه قد نفى عنه تعالى الجهة في نص آخر له ، إذ ذهب إلى نفى الحركة والسكون عنه تعالى ، مما يترتب عليه نفى الجهة ، إذ السكون هو السكون فى المكان ، والمكان لابد أن يكون في جهة كذلك الحركة هى الإنتقال والإنتقال لا بد أن يكون إلى جهة من الجهات الست ، والجهات حادثة بحدوث الانسان (١) ، فلو كان فى جهة لزم حدوثه بحدوث الجهة أو لزم قدم الجهة بقدمه وهو محال فى حقه تعالى .

يقول الاشعرى : « وأما الحركة والسكون والكلام فيهما ، فأصلهما موجود فى القرآن وهما يدلان على التوحيد وكذلك الاجتماع والافتراق . إذ أنه تعالى قد قال مخبرا عن خليله ابراهيم عليه السلام فى قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكهما من مكان إلى مكان ، ما دل على أن ربه عز وجل لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وأن من جاز عليـــه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس باله » (٢) .

هكذا نقول إن الأشعرى وإن أثبت إستواءه تعالى على العرش فوق السموات ، إلا أنه لم يقصد به استواء ماديا محسوسا وبالتالي ينفى عنه ذلك إثباته للجهة ، وبذلك فانه لا يمكننا أن نعده مجسما بوجه من الوجوه لاثباته استوائه تعالى بلا كيف ، دون مماسة ولا ملاقاه ولا محاذاه كما ذهب إلى

---

١ — الغزالى ، قواعد العقائد ، الرسالة القدسية ، ص ٨٠ .

٢ — الأشعرى ، استحسان الخوض فى علم الكلام ، ٨٩ ، وأيضا : اللمع للأشعرى ، ص ٢٠ .

ذلك المجسمة من الكرامية ومشبهة الذات (١) ، وأيضا ابن تيميه كما يعتبره الكوثرى إذ يقول : « ومذهب ابن تيمية فى الإعتقاد على افـــه ودورانه وجريه على مراحل ، خليط من مذهب ابن كرام والبربهارى بنوع من التفلسف بفلسفة ابن ملكا اليهودى ، وليس لتشغيبه حظ أصلا من مذهب السلف الصالح إذ أين الخوض من التنزيه مع التفويض » (٢) .

قلنا أن الأشعري يثبت له تعالى إستواء بلا كيف ، يقول البغدادى : « إن استوائه على العرش فعل احدثه فى العرش اسماه استواء ، كما أحدث فى بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة . وهذا قول أبى حسن الاشعرى » (٣) وعليه نقول أن الاشعرى وإن استعان بأحاديث النزول ، فلم يكن الإستواء عنده نزولا ولا حركة وإلا كان البارى تعالى جسما يجوز عليه الحركة والإنتقال ، إنما المسألة تعود إلى أن الكتاب يصرح باستوائه على العرش . وعليه فلا معنى لقول المعتزلة بأن الإستواء هو الإستيلاء ففى ذلك تأويل للآية وإنكار للاستواء .

---

١ ـ الاشعرى ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٨٤ ، وأيضا : التبصير فى الدين للاسفراييني ص ١٠٠ . وأيضا الفرق بين الفرق للبغدادى ، ص ٢٠٠ ، وأيضا الملل والنحل للشهرستانى ، جـ ١ ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

٢ ـ الكوثرى ، حاشيته على التبصير فى الدين للاسفراييني ، طبعة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١٠٠ .

٣ ـ البغدادى ، أصول الدين ، نشـــرة استانبول ، مطبعة الدق ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ ، ١٩٢٨ م ، ص ١١٣ .

نتتهى من ذلك فنقول أن الأشعرى قد أثبت له تعالى استواء له معنى خاص لا يجوز انكاره وهو بذلك يعد متابعا لمذهب أهل السلف فى اثبات الإستواء بلا كيف . وبذلك يتضح لنا أن إتهام الأشعرى بالتجسيم إنما هو إتهام لصق به من أعدائه [١] .

فاذا تركنا الاشعري متلمسين المذهب الاشعرى لدى غيره من الاشاعرة وجدنا الباقلانى يكاد يرث نفس آراء الاشعري في هذا الموضوع ، إذ نراه فى معرض تنزيهه له تعالى عن كل ما يدل على الحدوث أو سمات النقص ينفى عنه تعالى الجهة ومايقتضيها من الإستواء والإنتقال والنزول والتحول والقيام والقعود [٢] .

والباقلانى وإن نفى عنه تعالى الجهة فانه فى نفس الوقت يثبت الإستواء على العرش بلا كيف — تماما كما ذهب إلى ذلك من قبل الاشعرى ، فنفى عنه تعالى الجهة وأثبت له استواء بلا كيف — أى أنه استواد لايشبه

---

١ — نود أن نشير فى هذا المقام إلى رأى يؤيد ماأثبتناه سابقا ، ذهب إليه د. أحمد صبحى فى كتابه « علم الكلام » ج ١ ص ٤٧٠ إذ يقول : لا نستطيع أن نقرر أن الاشعرى قد ألتزم بصدد الآيات الخبرية موقفا وسطا بين العقل والنقل ، فقد شن حملته على التأويلات المجازية للمعتزله ، دون التشبيهات الصارخة المجسمة ، حقيقة أنه لا يمكن أن يعد مجسما أو مشبها بعد أن أعلن عباره « بلا كيف » عقب كل اثبات لصفه خبرية ، حتى سمى هو ومن اتبعه فى ذلك بـ « البلا كنة » ولكنه مع ذلك قد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة .

٢ — الباقلانى ، رسالة الحرة — ص ٣٦ .

استواء المخلوقين ، وإلا كان محتاجا إلى الجلوس والقعود على العرش وهذا يستلزم التحول والإنتقال وهى إمارات الحدوث [١] .

ويرى الباقلانى أن العرش محدث وأن العرش بالرحمن استوى إذ يقول : « ولا يجوز أن يكون معنى استوائه تعالى على العرش هو استيلاؤه عليه ، لأن الإستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا . وقوله تعالى ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ يقتضى استنتاج هـــذا الوصف بعد أن لم يكن » ([٢]) كذلك ينفى الباقلانى أن يكون الإستواء على بمعنى الحلول فيه ، إذ الحلول يقتضى المماسة من خواص الأجسام ([٣]) .

وإنطلاقا من ذلك ينفى الباقلانى كونه تعالى فى كل مكان ردا بذلك على المعتزلة . إذ أثبتوا كونه تعالى في كل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره فى كل مكان ، وهم جمهور المعتزلة كأبوا الهذيل والجعفران والاسكافى وعبد الوهاب الجبائى . كما ذهب بعضهم إلى أن البارى تعالى لا فى مكان بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول الفوطي وعباد بن سليمان وغيرهم من المعتزلة ([٤]) — فيرى الباقلانى أنه لو كان تعالى فى كل

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٣٧ ، ٣٨

٢ ـ الباقلانى ، التمهيد ـ تحقيق الأب مكارثى اليسوعى ـ طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ هـ ـ ص ٢٦٢ .

٣ ـ الباقلانى : التمهيد ـ تحقيق الخضيرى وابو ريده ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ ـ ص ٨٨ .

٤ ـ الأشعرى : مقالات الاسلاميين ـ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٨٦ ، وأيضا : الفصل فى الملل والنحل لأبن حزم ـ ص ٩٦ .

مكان لوجب أن يزيد بزيادة الاماكن وينقص بنقصانها ويعدم بعدمها ، ولوجب أن نتجه إليه نحو الارض وإلى وراء ظهورنا وعن إيماننا وشمائلنا بالدعاء (١) .

وأما قوله تعالى ﴿ وهو الذى فى السماء إله وفى الارض إله ﴾ (٢) فانما يدل على أنه معبود فى السماء والارض دون أن يعنى أنه موجود أو حال فى الارض (٣) .

فاذا فحصنا أدلة الباقلانى فى نفيه كونه تعالى فى كل مكان وجدناها نفس أدلة الاشعرى فى مسألة الإستواء والتى استقاها الاخير من ابن حنبل وأهل السنة . فالاشعرى ينفى أن يكون الإستواء هو الإستيلاء ، ردا بذلك المعتزلة والجهمية والذين أولوا الإستواء بمعنى الإستيلاء والقدرة ، وهو ذلك يرى أن الإستيلاء عام فى كل الأشياء أما الإستواء فيخص العرش وحده « فلو كان مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو تعالى مستول عن الأشياء كلها ، لكان مستويا على العرش وعلى الارض وعلى السماء وغيرها لأنه قادر على الاشياء مستول عليها . وعليه لم يجز أن يكون الإستواء على العرش الإستيلاء الذى هو عام الاشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الإستواء يختص بالعرش دون الاشياء كلها » (٤) .

---

١ ـ الباقلانى التمهيد ـ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٢ ـ سورة الزخرف : آية ٨٤ .

٣ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٤ ـ الاشعرى : الإبانة ، ص ١٠٩ .

وهكذا نجد تشابها واضحا بين المذهبين بل أن الباقلانى يكاد يردد نفس ماقاله الاشعرى حيث يقول : « وهو تعالى مستو على عرشه ومستول على جميع خلقه كما قال « الرحمن على العرش استوى » (١) بغير مماسة ولا مجاوره ، وأنه فى السماء إله وفى الارض إله كما أخبر بذلك » (٢) ويمضى الباقلانى متابعا فى ذلك الاشعرى ومذهبه المستقى من الحنـــابلة فى اثبات الإستواء محتجا بأدلة نقليه من الكتاب والسنة وكحديث النزول الشهير ، ويردد على المعتزلة والجهمية فى حججهم التى تثبت كونه تعالى فى كل مكان مأولا النصوص الدالة على ذلك بما يتفق ودواعى مذهبه فى نفى الجهة والمكانية وكونه تعالى فى كل مكان . فيذهب إلى أن آيات « اللمعية » ليست إلا للدلالة على الحفظ والتأييد (٣) مثل قوله تعالى « ان الله مع الذين اتقوا » (٤) وقوله « اننى معكما اسمع وارى » (٥) ، كما ذهب إلى أن آيـات النزول والمجيء والإتيان إنما تفهم كما وردت دون تأويل (٦) .

نلاحظ فيما سبق أن الباقلانى لا يفارق الحنابلة وبالتالى الأشعري فيما

---

١ — سورة طه : آية ٥ .

٢ — الباقلاني : رسالة الحرة — ص ٢٢ .

٣ — الباقلانى : التمهيد ، طبعة بيروت ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .

٤ — سورة النحل : آية ١٢٨ .

٥ — سورة طه : آية ٤٦ .

٦ — الباقلانى : التمهيد ، طبعة بيروت ، ص ٢٦٢ .

ذهبوا إليه في هذا الموضوع ، اذ هو يذكر نفس أدلتهم النقلية والعقلية بل ويثير الالزامات التى أثارها ابن حنبل على الجهمية ، وان أضاف إلي ذلك (١) . كما ذهب أيضا إلى النكار حلول اللاهوت أو الكلمة فى الناسوت ـ والذى أثبته اليعاقبة من المسيحيين ـ نراه يذهب أيضاً إلى النكار حلول البارى فى السماء أو العــــرش ، فهو ينكر الكيف أو الهيئة التي تكون فيها الذات الالهية فى السماء علي نفس هيئة حلول اللاهوت أو الناسوت لدى المسيحيين (٢) .

نخرج من إستعرض منهج الباقلانى السابق ، إلى أنه وأن اعتبره الكثير من المؤرخين والمفكرين المؤسس الحقيقى للمذهب الأشعرى بما أدخله فى هذا المذهب من تطوير (٣) ، الا أنه لم يقدم لنا فى هـــذا المقام ـ مقام تنزيه تعالى عن الجهة ـ جديدا بل كانت آراؤه مجرد اصداد لآراء الحنابلة والأشعرى (٤) .

---

١ ـ أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ جـ ١ ـ ص ٥١١

٢ ـ الباقلانى : التمهيد ـ طبعة القاهرة ـ ص ٨٨

٣ ـ ابن خلدون : المقدمة ـ تحقيق د. عبد الواحد وافى ـ جـ ٣ ـ ص ١٠٨١ ، وأيضاً : أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ جـ ١ ـ ص ٤٣٨ ، ٤٩٩ .

٤ ـ نود أن نشير في هذا المقام إلى رأى مخالف لما ارتأيناه ذكره د. أحمــد صبحى فى كتابه (في علم الكلام) ص ٥١٢ اذ يقول : ذهب الباقلانى فى المكانية مذهبا أبعد مما ذهب إليه الأشعرى ، تبنى فى ذلك موقف المقاتلية والحنابلة . ونحن نرد عليه فى ذلك فنقول أنه إذا كان الباقلانى قد =

فاذا إنتقلنا من الباقلانى إلى الجوينى ، وجدنا مذهبا فى تنزيهه تعالى عن الجهة يتشابه إلى حد كبير مع من سبقوه . وان كان الجوينى قد ذهب إلى نفس صفاته تعالى الخبرية ، إذ كان أول من اشتهر عنه نفى الصفات . وقد أول صفاته تعالى الخبرية بمعنى يليق بذاته تعالى . وقد أوضحنا فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية والتى تثبت له تعالى اليد والعين ونحوها وبالتالى الجسمية، والتى كانت مدخلا للتشبيه والتجسيم ، كيف نفاها الجوينى وأولها بمعان تليق بذاته تعالى لذلك نراه يسلك نفس المسلك فيما يتعلق بالصفات السمعية التى يثبت ظاهرها له تعالى الجهة ، كالنزول والخروج والاتيان والمجىء والاستقرار على العرش وغير ذلك مما يستلزم كونه تعالى متحيزا محدثا .

لذلك يذهب الجوينى إلى أن مما يستحيل اتصاف البارى تعالى به كونه جوهرا متحيزا ، اذ أنه سبحانه تعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات . وهو فى ذلك يرد على الكرامية والحشوية والذين ذهبوا إلى أنه تعالى انما

= تبنى مذهب الحنابلة فى هذا الموضوع مخالفا بذلك الأشعرى أو مختلفا عنه ، فان الاشعرى قد تبنى مذهب الحنابلة هو الآخر وقد نقل البلاقلانى عنه ، مذهبه نقلا كاملا وأن أضاف إليه ، الا أن تلك ضافة لم تغير فى المذهب الاصلى وهو مذهب الحنابله . وقد أوضحنا فيما سبق أن أدلة الاشعرى فى هذا الموضوع هى نفس أدلة الحنابلة من أهل السنة .

ويبدو لنا أن ذهاب د. صبحى إلى هذا الرأى ناجم عن رأيه الذى أورده نفس المؤلف وهو أن الاشاعرة وان تسموا باسم أهل السنة فقد تسموا به فى الظاهر فقط إذ مذهبهم إنما يخالف أهل السنه فى كثير من الآراء (ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٥٦٣) .

يختص بجهة الفوق لذلك نراه يرد عليهم بأن الاختصاص بالجهة يتطلب المحاذاه والمماسة وما جاز عليه مماسة الاجسام أو محاذاتها كان حادثا ، اذ أن سبيل التدليل على حدث الجواهر قبولها المماسة والمباينة (١) .

ويرد الجوينى كذلك على الكرامية (٢) ، والذين احتجوا فى إثباتهم الجهة بقيامه تعالى بنفسه مما يستلزم التحيز (٣) ، فيذهب إلى أن معنى قيامه تعالى بنفسه هو عدم افتقاره إلى محل يحله أو مكان يقله . والدليل على ذلك، أنه لو حل محلا وأفتقر وجوده إليه ، لكان المحل قديما ولكان هو صفة له، اذ أن كل محل موصوف لما قام به ، والصفة يستحيل أن تتصف بالاحكام التى توجبها المعانى (٤) . كذلك فانه تعالى لو كان مختصا بجهة فان ذلك لا يخلو ، إما أن يكون اختص بجهة لكون خصصه ، أو اختص بها لذاته . فان كان اختص بها لذاته فان ذلك يقدح فى إثبات الاكوان ، اذ أنه لو جاز إختصاص المتحيز بجهة من غير كون يخصصه بها كان ذلك فى كل متحيز وهو باطل . وان كان تعالى مختصا بجهه لكون خصصه بها ، فان ذلك الكون لا يخلو من أن يكون قديما أو حديثا .

---

١ ـ الجوينى : الارشاد ـ ص ٣٩ ، ٤٠

٢ ـ الطوسى : شرح المحصل للرازى ـ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ـ المكتبة الحسينية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص ١٥٧ ، ١٥٨

٣ ـ المكلاتى : لباب العقول ـ ص ١٧٥

٤ ـ الجوينى : الارشاد ـ ص ٣٣ ، ٣٤ ، وأيضا المواقف للايجى ص ٢٧٢ .

فان كان حادثا ، لزم منه الحكم لحدث ما قام به ، لان المتحيز القابل للأكوان الحادثة لا ينفك عنها ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث (١) .وان كان هذا الكون قديما ، فهو باطل ، لان السكون يماثل الحركة ، والحركه إلى الجهة حادثة فليكن مماثلها والا فيلزم من ذلك إثبات قديم وحادث متماثلين (٢) .

كذلك يذهب الجويني في دليل آخر على تنزيهه تعالى عن الجهة ، أنه لو كان تعالى مختصا بجهة لكان متحيزا وكل متحيز قابل لملاقاة الجواهر ومفارقتها ، وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الاجتماع والافتراق حادث كالجواهر ، ولما ثبت تقدسه تعالى عن التحيز والاختصاص بالجهات فيترتب عليه بالضرورة تعاليه عن الإختصاص بالمكان (٣) .

والجويني وان كان يؤيد سابقيه من الاشاعرة في نفيهم الجهة عند تعالى بل ويصطنع نفس طريقهم في ذلك أحيانا ، الا أنه ينتقد طريقهم في التدليل على نفي الجهة ، اذ نفوها باستخدامهم دليل جواز التخصص بحيز ، حيث ذهبوا إلى أن القديم لو كان مختصا بجهة لوجب أن يكون إختصاصه بها

---

١ ـ الجويني : الشامل ـ ص ٥١٦

٢ ـ المصدر السابق : ص ٥١٧

٣ ـ الجويني : لمع الادلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . تحقيق د. فوقية حسين ـ مراجعه د. محمود الخضيري ـ المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٦٥ ـ ص ٩٤ ، ٩٥

دون سواها من الجهات جائرا مفتقرا إلى مخصص ، اذ الجهات متساوية الأحكام فى حكم جواز الإختصاص بها ، فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها ، واذ أثبت جواز الإختصاص ثبت حدوثه ، فان كل جائز حادث . ويرى الجوينى أن هذا القول انما يجر إلى تجويز قيام الأكوان الحادثة بذات الرب سبحانه وتعالى (١) .

ويتعرض الجوينى لموضوع استوائه تعالى على العرش ، ويؤول الآية الواردة فى إثبات الاستواء على أن المراد بها القهر والاستيلاء ، ويرى أن فائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات فى ظن البرية فنص عليه تعالي تنبيها بذكره على ما دونه (٢) . وهو يستند إلى اللغة فى تفسير الاستواء بالقهر والاستيلاء ، فيجد فى قول العرب استوى فلان على الممالك ـ إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب ـ دليلا قويا يؤيد ، فيما ذهب إليه . ولكنه يعود الىموافقة شيخه الاشعرىعلى أن المراد بالاستواء فعل فعله الله بالعرش (٣) اذ يقول : « ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الاله الي أمر بالعرش » (٤)

---

١ ـ الجوينى : الشامل ـ ٢٦٥

٢ ـ الجوينى : الارشاد ـ ص ٤٠ ، وأيضا : لمع الأدلة للجوينى ـ ص ٩٥ .

٣ ـ ابن عساكر تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعرى ـ تعليق زاهد الكوثرى ـ نشرة القدسى ـ مطبعة التوفيق ـ دمشق سنة ١٣٤٧ هـ ـ ص ١٥٠

٤ ـ الجوينى : الارشاد ـ ص ٤١

وأما حديث النزول المشهور والذى استدل به من قبل كل من الأشعرى والباقلانى على إثبات استوائه تعالى وانه ليس فى كل مكان [١] رداً على المعتزلة القائلين بذلك ، فقد أوله الجوينى بناء على نفيه الجهه عنه تعالى ونفى استوائه على العرش ، فهو يرى أن حمل النزول فى الحديث على التحول والانتقال ، وهي صفات الأجسام ، يؤدى إلى طرفى نقيض وهما : الحكم بحدوث الاله ، والثانى هو القدح فى الدليل على حدوث الأجسام .

لذلك يرى الجوينى حمل النزول ، وأن كان مضافا إليه تعالى ، على نزول الملائكة المقربين . وقد استدل على تأويله الحديث بآيات يمكن حذف المضاف فيها وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصا مثل قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) [٢] ، فيكون تأويلها انما جزاء الذين يحاربون أولياء الله . ويرى الجوينى كذلك أنه من الممكن تأويل النزول بمعنى اسباغ النعمة ، أو على معنى النزول عن الدرجة تواضعا وتلطفا بالعباد وتكرما بهم رغم شرورهم . وهو يرى أن الدليل على أن النزول فى الحديث ليس من شروط الانتقال هو اطلاقه مضافا إلى القرآن .

كذلك ذهب إلى تأويل مجيئه تعالى فى الآية ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ [٣] وكذلك قوله ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم

---

١ ـ الأشعرى : الابانة ـ ص ١٠٢ ، وأيضا الباقلانى : التمهيد ـ طبعه بيروت ـ ص ٢٦١ ، ٢٦٢

٢ ـ سورة المائدة : آية ٣٣

٣ ـ سورة الفجر : آية ٢٢

الله ﴾ (١) بأن المعنى بالمجيء في الاية الانتقال والزوال ، بل المعنى بـ ﴿جاء ربك﴾ جاء أمر ربك (٢).

من استعراضنا السابق لمذهب الجويني في تنزيهه له تعالي عن الجهة يتبين لنا أنه قد اتفق مع أئمته من الأشاعره بل وردد نفس أدلتهم فيما يتعلق بالتنزيه عن الجهة وان كان انتقدهم في بعض المواضع (٣)، الا أنه قد خالفهم بصدد صفاته تعالي الخبرية المتعلقة بالجهة كالاستواء والنزول وغيرها، حيث أثبتها الأولون بلا كيف ، بينما نفاها الجويني مؤولا لها بمعان تليق بذاته تعالى مقتربا في ذلك من المعتزلة (٤).

فاذا انتقلنا من الجويني إلى البغدادي وجدنا لديه نفس المذهب الذى وجدناه لدى الجويني ، اذ نراه متفقا مع سابقيه من الاشاعرة كالاشعرى والباقلاني فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن الجهة ، مخالفا لهم بشأن صفاته تعالى الخبرية التى تقتضيها الجهة كالاستواء وغيره . يقول البغدادى نافيا الجهة عنه تعالي : « والصانع قيوم بذاته لا يفتقر إلى محل يحله ولاحد له ولا نهاية خلافا لما يدعيه المجسمة في تناهى الاله اذ يماس عرشه » (٥).

وقد خالف البغدادى أئمته السابقين — كما ذكرنا — بشأن صفاته تعالى

---

١ ـ سورة البقرة آيه ٢١

٢ ـ الجويني : الارشاد ـ ص ١٥٩ ، ١٦٠

٣ ـ الجويني : الشامل ـ ص ٣٦٥

٤ ـ الأشعرى : مقالات الاسلاميين ـ ص ٢٨٥

٥ ـ البغدادى : أصول الدين ـ ص ٩ ١

الخبرية التي تتعلق بالجهة كالاستواء وغيره ، مقربا فى ذلك من المعتزلة ، وان أبطل تأويلهم الاستواء فى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ بمعنى الاستيلاء ، اذ أوله بمعنى الملك ، بمعنى أنه تعالى استوى على الملك ، ثم نجده يذكر آراء أصحابه فى صفة الاستواء مبتعدا عنهم ، فمالك وفقهاء المدينة يذهبون إلى أن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والأشعري يرى أنه فعل أحدثه تعالى فى العرش سماه استواء ، والقلانس وابن سعيد أنه فوق العرش بلا مماسه [١] .

ولكنا نرى البغدادى فى موضع آخر يذكر عقيدة الأشاعرة على أنها عقيدة أهل السنة موافقا لهم فيما ذهبوا إليه اذ يقول « وأجمعوا على أنه لا يحويه مكان ، ولا يجرى عليه زمان على خلاف ما قال به الهشامية والكرامية أنه مماس للعرش . وقد قال أمير المؤمنين على (ر) ان الله تعالى خلق العرش اظهارا لقدرته ، لا مكانا لذاته ، وقال أيضا قد كان ولا مكان ، وهو الآن على ما كان » [٢] ومن المقطوع باثباته أن الأشاعرة قد أخذوا عن مذهب أهل السنة من السلف وهم أئمة الحديث والفقه كابن حنبل ومالك وأصلهم مذهب الصحابة والتابعين [٣] .

فاذا انتقلنا إلى الاسفرايينى وجدناه يردد نفس آراء أئمته السابقين

---

١ ـ المصدر السابق : ص ١١٣

٢ ـ البغدادى : الفرق بين الفرق ـ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ـ مؤسسة الحلبي ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص ٢٠٠

٣ ـ أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ ص ٥٦٣

كالأشعري والباقلاني فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن الجهة (١) ، وان خالفهم فيما يختص باثباتهم صفة الاستوا. له تعالى ، ونفيهم كونه تعالى فى كل مكان متابعا فى ذلك المعتزلة . اذ يقول فى معرض نفيه الاستواء عنه تعالى مصطنعا فى ذلك رأى أبى اسحق هل يجوز أن يقال الله سبحانه وتعالى علي العرش وأن العرش مكان له ؟ فقال : لا ، وأخرج يديه ووضع احدى كفيه على الأخرى وقال : كون الشيء علي الشيء خصه ، وكل مخصوص يتناهى ، والمتناهى لا يكون إلها ؛ لأنه يقتضى مخصصا ومنتهيا وذلك علم الحدوث » (٢) .

وقد خالف الاسفراييني الأشاعرة كذلك وأثبت كونه تعالى فى كل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان موافقا فى ذلك المعتزلة ، اذ يرى أن الصانع لا يكون مصنوعا ولا محدودا ولامخصصا وأن أصل ذلك فى كتابه تعالى في قوله ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ﴾ (٣) مع قوله ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ (٤) ومع قوله ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (٥) ، وأنه لو كان مخصوصا بحد ونهاية وجملة، لم يجز أن يكون

---

١ ـ الاسفراييني : التبصير فى الدين ـ نشرة الكوثري ـ ص ١٤٢ ، ٤٣ ، ١٤٤

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٠٠

٣ ـ سورة المجادلة : آية ٧

٤ ـ سورة النحل : آية ٢٦

٥ ـ سورة طه : آية ٥ .

منسوبا إلى أماكن مختلفة متضادة وكان لا يجوز أن يكون مع كل واحد وأن يكون على العرش وأن يأتى ببنيان قوم سلط عليهم الهلاك . فجاء من الجمع بين هذه الآيات تحقيق القول بنفى الحد والنهاية ، واستحالة كونه تعالى مخصوصا بجهه من الجهات (١) .

وقد استخدم الاسفرايينى أيضا هذا الدليل كمقدمة لنفى استوائه تعالى على العرش وتأويله بمعنى يليق بذاته تعالى اذ يقول : « وفى الجمع بين هذه الآيات دليل على أن معنى قوله ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ﴾ انما هو بمعنى العلم بأسرارهم . ومعنى قوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد) أى خلق فى بنيان القوم معنى من زلزله ورجف يكون سبب خرابه . وأن معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) أى قصد إلى خلق العرش ، كما قال (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) (٢) ويكون معنى (على) فى هذا الموضع بمعنى (الى) ، أو يكون العرش فى هذه الآية بمنزلة المملكة ، كما يقال : ثل عرش فلان . وقد روى فى الخبر أن النبى (صلى الله عليه وسلم) ما يحقق به المعنى الذى بينا على هذه الظواهر . وذلك أنه قال : (كان ملك يجىء من السماء وآخر من الأرض السابعة فقال كل واحد منهما لصاحبه : من أين تجىء ؟ قال من عند الله) . ولو كان له حد ونهاية استحال كونه فى جهتين مختلفتين ، فتقرر به استحالة الحد والنهاية ، وأن جملة الملكوت تحت سلطانه وعمله وقدرته » (٣) .

---

١ ـ الاسفرايينى : التبصير فى الدين ـ ص ١٤٠
٢ ـ سورة فصلت : آية ١١
٣ ـ الاسفرايينى : التبصير فى الدين ـ ص ١٤٠

ننتقل بعد ذلك الى الغزالي حيث نراه يسلك فى موضوع تنزيهه تعالى عن الجهة نفس مسلك سابقيه من الأشاعرة ـ وخصوصا الجوينى ـ حيث يذهب إلى أنه تعالى ليس بمتحيز ، إذ أن التحيز من أخص أوصاف الجواهر والجواهر حادثة والبارى تعالى قديم . ولأنه لو كان تعالى مختصا بحيز فلا يخلو أن يكون ساكنا فيه أو متحركا عنه والحركة والسكون حادثين ، وما لا يخلو من الحوادث فهوحادث .

ويرى الغزالي أن البارى تعالى ليس فى جهة من الجهات الست ، وإنما الجهات تختص بالجواهر والأعراض ، ولأن الحيز يصير جهة إذا أضيف إلي شيء آخر متحيز . والبارى تعالى ليس بجوهر ولا عرض فيستحيل أن يكون فى جهة (١)

والعرض يقال أنه بجهة بطريق التبعية للجوهر لأنه يحل بالجوهر . كذلك يستدل الغزالي بحدوث الجهات على تنزيهه له تعالي عن الجهة ، فيذهب إلى أنه تعالى منزه عن الإختصاص بالجهات ، إذ الجهات حادثة بحدوث الإنسان لأن اليمين ما كان عن يمينه ، واليسار ما كان عن يساره ، والفوق ما كان فوق رأسه ، والتحت ما كان تحت قدميه ، والقدام هو الجهة التى يتقدم إليها بالحركة ، والخلف هو ما يقابله ولو كان الإنسان مستديرا كالكرة ، لما كان لهذه الجهات وجود البتة (٢)

---

١ ـ الغزالي : احياء علوم الدين ـ ج ١ ـ الرسالة القدسية ـ دار الشعب القاهره ـ بدون تاريخ ـ ص ٨٠ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

وينفى الغزالي — مخالفا فى ذلك الأشعرى والباقلانى [١] — اختصاص البارى بجهة فوق مع أنها أشرف الجهات « لأنه لو كان فوق العالم لكان محاذيا له ، وكل محاذ لجسم ، فاما أن يكون مثله ، أو أصغر منه ، أو أكبر ، وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة إلى مقدر ويتعالى عنه الخالق المدبر » [٢] . وهو لذلك يتأول الأخبار الواردة فى رفع الأيدى إلى السماء تدعوا ربها . وكذلك يؤول قول الجارية لرسول الله ﷺ أن الله فى السماء ، بأن المراد هو تعظيم الرب باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان ، والجوارح تتبع القلب فى الإعتقاد ولا يمكنها الإشارة إلا إلى الجهات [٣] .

كذلك ذهب الغزالى إلى تأويل بعض أسمائه تعالى الحسنى مثل « العلى » و (المتعالى) بمعنى يليق بتنزيهه تعالى عن الجهة . إذ يرى أن « العلى » هو الذى لارتبة فوق رتبته وجميع المراتب منحطة عنه « والعلى مشتق من العلو ، وذلك إما فى درجات محسوسة ، وإما فى الرتب المعقولة للموجودات المرتبة نوعا من الترتيب العقلى . فكل ماله الفوقية فى المكان فله العلو المكانى ،

---

١ — الأشعرى الابانه — ص ١١٣ ، ١١٩ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى — طبعة بيروت — ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

٢ — الغزالى : الرسالة القدسية — ص ٨٠ .

٣ — الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — طبعة الجندى — بدون تاريخ — ص ٤٨ .

وكل ما له الفوقية فى الرتبة ، فله العلو فى الرتبة » (١) .

وينكر الغزالي أن يكون الإستواء علي العرش بمعنى الإستقرار ، لانه لا يستقر علي الجسم إلا الجسم ولا يحل فيه إلا عرض . وهولذلك يثبت استواءا يليق بذاته تعالى مع عدم الخوض فى كيفية الإستواء (٢) فيرى أنه يفيد الإستيلاء (٣) كذلك نراه يتأول أحاديث النزول من وجهين « فاما أن يكون فى إضافة النزول إليه وأنه مجاز ، وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة . والثانى ، أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل للارتفاع والتكبر » (٤)

كذلك يتأول الغزالي سائر الآيات والاحاديث التي يوهم ظاهرها اثبات الجهة ولواحقها له تعالى ويصرفها عن معناها الظاهرى — الذى قد يختلط علي العامة فيفهمون منه تجسيما وتشبيها — إلى معنى ينزهه تعالي عن مشابهة المحدثات (٥) ويحمل الغزالي هذه المعانى التي تقدس البارى عن الاتصاف بها فى الاصل الثانى من الاصول الاربعين — وهو جزء من كتاب جواهر القرآن ، إذ يقول : « ليس بجسم مصور ، ولا جوهر

---

١ — الغزالي : المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى — تحقيق د. فضلة شحاده — الشروق — بيروت — بدون تاريخ — ص ١١٥ .

٢ — الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٥٢ .

٣ — المصدر السابق : ص ٥٤ ، ٥٥ .

٤ — المصدر السابق : ص ٥٤ ، ٥٥ .

٥ — الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ، طبعة الجندى ، ص ٦٢ وما بعدها .

محدود مقدر ، وأنه لايماثل الأجسام ، لافى التقدير ولافى قبول الإنقسام ،
وليس بجوهر ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ولا تحله الأعراض (١).
ويذكر الغزالى كذلك أنه لا تحده المقدار . ولا تحويه الاقدار ، ولاتحيط
به الجهات ، وأنه مستو على العرش استواء ينزهه عن المماسة والإستقرار ،
وهذا الإستقرار ، لا يتطلب منه حركة وانتقالا ، بل هو على عرشه كما
كان و كما أراد ولايزال على ما كان عليه .

من استعراضنا السابق لمذهب الغزالي يتضح لنا أن الغزالى لم يأت
بجديد بشأن موضوع تنزيهه تعالى عن الجهة ، حيث كان مجرد مردد لآراء
من سبقوه من الاشاعرة كالاشعرى والباقلانى (٢) ، وإن خالفهم فيما يتعلق
بصفاته تعالى الخبرية والتى تتعلق بالجهة حيث أثبتها الاشعرى

١ – الغزالى : الاربعين فى أصول الدين – طبعة الكردى – القاهرة
سنة ١٣٤٤ هـ – ص ٣ ، ٤ ، وأيضا طبقات الشافعية للسبكي جـ ٤ ص ١١٨
عن قواعد العقائد للغزالى . وأيضا : عقيدة أهل السنة للغزالى – جـ ١ من
احياء علوم الدين – ص ١٥٤ .

٢ – نود الإشارة فى هذا المقام إلى أن الغزالى وإن اتجه إلى تأويل
الآيات التى وردت باثبات صفاته تعالى الخبريه سواء منها ما يثبت له تعالى
الجسمية أو ما يثبت الجهة ، فانه قد حاول تضييق مجال التأويل بالنسبة
للعامة ، متابعا فى ذلك أئمة من الاشاعرة ومن قبلهم الحنابلة وخصوصا
ابن حنبل . « قانون التأويل » مطبعة الانوار – القاهرة – بدون تاريخ –
ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٩٠ .

والباقلاني ونفاها الغـــزالي وأولها بمعان تليق بتنزيهه تعالى عن مشابهة المحدثات ، متابعا في ذلك الجـويني ومن شابهه مذهبه من الأشاعرة كالاسفرايني والبغدادي .

فاذا تتبعنا مذهب الأشاعرة في ذلك، في الفترة التي تلت الغزالي ، وجدناه لم يتغير عن الصورة التي تركه بها الجويني بحيث يمكن إطلاق هذا الحكم على جميع مفكري الأشاعرة الذين تلوا الغـــزالي كالرازي والأيجي والكلاتي والآمدي والتفتازاني وغيرهم .

فنرى الايجي [1] يذهب - في معرض تنزيهه له تعالى عن الجهة - إلى نفي الكون في مكان عنه تعالى ، رادا في ذلك على الكرامية الذين أثبتوا له تعالى ذلك ، اذ يرى أنه لو كان في مكان للزم قدم المكان ، وهو محال ، لأنه تعالى متفرد وحده بالقدم وللزم من ذلك أيضا إحتياجه إلى مكانه . كذلك فانه لو كان الباري متحيزا ، فاما أن يكون متحيزا في بعض الأحياز أو في جميعها ، ويبطل الأول لأنه لو كان في بعض الأحياز دون البعض لأحتاج في ذلك الى مخصص يخصصه بتلك الأحياز دون غيرها ، كذلك يبطل الثاني لأنه لو كان في جميع الأحياز للزم التداخل .

كذلك ينفي الايجي أن يكون تعالى جوهرا ، اذ يلزم من ذلك ، أنه اما أن لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء ، واما أن ينقسم فيكون جسما ، والجسم حادث وهو تعالى قديم . كذلك فانه لو كان

---

١ - الايجي : المواقف في علم الكلام - مكتبة المتنبي - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٢٧٠ وما بعدها .

جسما لتعين أن يقوم بكل جزء منه فيلزم بذلك تعدد الآلهة(١). وينفى الايجى عنه تعالى التحيز والا كان مساويا لسائر المتحيزات فيلزم من ذلك ، أما قدم الأجسام أو حدوثه وكلاهما محال ، والزم من ذلك أيضا أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في التحيز ومخالفا لها في غيره فيلزم من ذلك التركيب، وهو سبحانه يتعالى من ذلك .

ويمضى الأيجى مبطلا حجج الكرامية في إثبات الجهة له تعالى (٢) ، فيذهب إلى أنه تعالى موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، كذلك نراه يبطل كونه تعالى متحيزا بناء على ما احتج به الكرامية من أنه قائم بنفسه ، ويذهب إلى أنه تعالى صفات قائمة بذاته وأن معنى القيام التحيز تبعا (٣).

كذلك يذهب الجوينى فيما يتعلق بصفاته تعالى الخبرية الموهمة بالجهة إلى أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينات، وعليه فاما أن تؤول اجمالا ويفوض تفصيلها إلى الله ، كما ذهب إلى ذلك السلف من أهل السنة — يقصد بذلك متقدمى الأشاعرة كالأشعرى والباقلانى — واما أن تؤول تفصيلا كما ذهب إلى ذلك بعض المتأخرين كالجوينى ، فيؤول الاستواء بمعنى الاستيلاء ، والمجىء بمعنى الأمر ، والصعود بمعنى الرضا وغيرها (٤).

ويشابه الايجى في مذهبه — والذى تابع فيه الجوينى —

---

١ — المصدر السابق : ص ٢٧١

٢ — المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ — المصدر السابق : ص ٢٧٢

٤ — المصدر السابق : ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

المكلاتى (١) ، حيث نراه يذهب إلى نفى الجهـــة عنه تعالى بنفس الطريقة المعهودة فى مذهب الأشاعرة منذ الجوينى (٢) . الا أن المكلاتى قد فاق غيره من الأشاعرة فى إستخدامه التأويل للآيات التى يثبت ظاهرها له تعالى الجهة . فذهب إلى نفى تلك الصفات وأولها بمعان تليق بذاته تعالى وتنزيهه عن الجهة .

فذهب إلى تأويل الاستواء ، أما بمعنى الاستيلاء ، أو بمعنى قصد الاله الرائد فى العرش. كذلك أول المكلاتى الصعود بمعنى الرضا والكون فى السماء بمعنى الامر ، حيث يذهب بشأن الآيات التى تثبت كونه تعالى فى السماء إلى أن المقصود بها ليس المكان وانما علو الدرجة ، وقد استدل على ذلك بآت المعيه والقرب ، مؤكد أن آيات القرب قد وردت أكثر من آيات الفوق (٣) .

---

١ ـ ولد المكلاتى سنة ٥٩٥ هـ ، وتوفى سنة ٦٢٦ هـ. ويعد من الاشاعرة المتأخرين ومنهجه يشابه إلى حد كبير منهج الجوينى الكلامى الفلسفى ، وقد ظلت مؤلفات المكلاتى غير معروفة للباحثين فترة طويلة إلى أن عثرت د. فوقية حسين علي المؤلف الذى بين أيدينا ـ ويعد من أدق وأوضح المؤلفات التى عالجت موضوعات علم الكلام من الجانب الاشعرى ، حيث قامت بنشره وألحقت به تعليقا دقيقا تناولت فيه ظروف نشأته وحالة علم الكلام فى عصره كما أعدت تصنيفا دقيقا لمؤلفاته .

٢ ـ المكلانى: كتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الاصول ـ ص ١٧٣ ، ١٧٤ ١٧٥

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩

وينتهى المكلانى فى تنزيهه له تعالى عن الجهة بقوله : « ان من تصور وجوده مكانيا ، طلب له جهه ما وانحيازا من العالم، كما أن من تخيل وجوده زمانيا ، طلب له مده وبعدا عن العالم بأزمنه متناهية أو غير متناهية ، وكلا القولين باطل فهو الاول والآخر ، اذ ليس وجوده مكانيا ولا زمانيا »(١)، لذلك نراه يعلل رفع الايدى بالدعاء إلى جهة الفوق ـ متابعا فى ذلك الغزالى(٢) ـ بأن الارزاق انما تكون فى السماء وليس الاله (٣) ، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ وفى السماء رزقكم وما توعدون ﴾ (٤) .

١ ـ المصدر السابق ص ١٧٩

٢ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٤٩

٣ ـ المكلاتى : لباب العقول ـ ص ١٧٩

٤ ـ سورة الذاريات : آية ٢٣

٣ — الرؤيه :

أولا أثبات الأشاعرة لرؤيته تعالى فى الآخره :

من المسائل التى دار حولها جدال طويل بين المعتزلة والأشاعره مسألة رؤيته تعالى ، إذ تتصل المشكلة إتصالا وثيقا بمشكلة خلق القرآن ، فالقائلون بخلق القرآن لزمهم من ذلك نفى الرؤية — وهم المعتزلة ، والقائلون بقدم القرآن لزمهم إثبات الرؤية — وهم الأشاعرة ، إلا أن هؤلاء أثبتوا الرؤيه له تعالى فى الآخره لا الدنيا ، خلافا لبعض فرق المجسمه والمشبهة [١] ، والذين أجاز بعضهم حلوله تعالى فى ذات الأشخاص ، بينما أجاز بعضهم رؤيته تعالى فى الآخرة من جهة فوق مستويا على عرشه ، أو بلا كيف .

كذلك يرتبط موضوع الرؤيه — رؤيته تعالى فى الآخره — بموضوع الجهه بأعتبار أن الرؤيه البصريه تستلزم وجود المرئى فى جهة معينة من الرائى وهى المقابله ، فالمثبتون الجهه له تعالى والنافون لها من الأشاعره أثبتوا رؤيته تعالى فى الآخره إستناداً إلى أن المصحح للوجود هو الرؤيه [٢] .

---

١ — الشهرستانى : الملل والنحل — جـ ١ — ص ٨١ ، ١٢٢ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين للأشعرى — جـ ١ — ص ٢٨٧ ، ٨٩ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى — ص ٢٠٢ ، وأيضا : الفصل فى الملل والنحل والأهواء لابن حزم جـ ٣ — ص ٢ .

٢ — الأيجى : المواقف فى علم الكلام — ص ٢ ، ٣ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

أما المعتزله ، فقد نفوا رؤيته تعالى تبعا لنفيهم عنه الجهه ، وفسروها بمعنى العلم (١) .

كذلك أعتبر البعض أن رأي كل فرقه من المثبتين الرؤيه والنافين لها إنما يقوم على مذهب كل منهم فى موضوع السببيه ، فالقائلين بأن العلاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات، كالمعتزلة، نفوا الرؤية تبعا لذلك ،والقائلين بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، وهم الأشاعرة ، أثبتوا له تعالى الرؤيه (٢) .

فاذا ذهبنا متتبعين المذهب فى هذا الموضوع لدى الأشاعره ، وجد أن الأشعري : قد أجاز رؤيته تعالى عقلا وأوجبها سمعا ، إذ حاول جاهدا أن يبرهن علي جوازها ثم على وقوعها للمؤمنين من العباد فى الجنه يوم القيامة. وقد ساق فى ذلك أدلة متعددة من حديث وقرآن وبرهان . فقد أجاز الأشعرى رؤيته تعالى فى الآخرة عقلا . وذهب إلى أن المصحح لها هو الوجود ، والبارى تعالى موجود ، فيصح إذن أن يرى خلافا للمعدوم « ومما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار أنه موجود وجائز أن يرينا الله عز وجل وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم ، فلما كان تعالى موجوداً مثبتا ، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل » (٣) .

---

١ ـ الأشعرى : مقالات الإسلاميين ـ ج ١ ـ ص ٢٨٩

٢ ـ ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملـه ـ ص ١٧٨ وما بعدها .

٣ ـ الأشعرى : الإبانه ـ ص ٥١ ، ٥٢ ، وأيضا : المواقف للايجى ـ ص ٢٠٢ ، ٣ ، ٢ .

والأشعرى فى ذلك يجيز رؤية كل موجود كالأصوات والملموسات والطعوم ، ويذهب الى أنه تعالى يجوز أن يخلق فينا رؤيتها ، وانما لانرى تلك الأشياء لجريان العادة من الله بذلك . ولاتشترط رؤيته تعالى فى الآخره اتصال شعاع أوجهه ومقابلة الرائى المرئى ، أو على سبيل انطباع فكل ذلك مستحيل (١) .

ولكن ما هى الرؤيه عند الأشعرى ؟ يقول الشهرستانى معبرا عن رأى الأشعرى فى ماهية الرؤيه أنها قولان : أحدهما أنه علم مخصوص أى يتعلق بالوجود دون العدم ، والثانى أنه ادراك العلم لا يقتضى تأثيرا فى المدرك ولا تأثرا عنه (٢) . « وذلك أن الرؤيه لا تؤثر فى المرئى ، لأن رؤية الرائى تقوم به فاذا كان هكذا أو كانت الرؤيه غير مؤثره فى المرئى ، لم توجب تشبيها ، ولا انقلابا عن حقيقته ، ولا يستحيل على الله أن يرى عباده المؤمنين نفسه فى حياته » (٣) .

ويفرق الأشعرى فى ذلك بين العلم والرؤيه ، فيذهب الى أن معنى أن الرؤيه تتعلق بعلم مخصوص ، هو أن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل أما الرؤيه فلا تتعلق الا بالموجود ولا يجوز تعلقها بالمعدوم ، لأنه يقتضى تعيين المرئى ، والتعيين لا يتحقق فى العدم . كذلك العلم لا يستدعى تعيين

---

١ ـ الشهرستانى : الملل والنحل ـ ج ١ ـ ص ١٠٠ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحه .

٣ ـ الأشعرى : الابانه — ص ٥٥ .

المدرك والرؤيه تستدعى ذلك. أيضا فان العلم يتعلق بالمعدوم وليس الادراك كذلك!

وأما كون الادراك وراء العلم فدليل ذلك أن الأكمه لو أحاط علما بما أحاط به البصير فيحصل له كل علم سوى الادراك. فدل ذلك على أن الادراك زائد على العلم أو هو وراء العلم.

فاذا كانت المعتزله تنفى الرؤيه البصرية، ولكنها لا ترى مانعا من أثبات الرؤيه القلبيه، أو تفسير الرؤية بمعنى العلم والاحاطه [١]، فقد ذهب الأشعرى الى تجويز رؤيته تعالى عن طريق اثباته رؤية البارى لنفسه واستدل على ذلك بثبوت العلم له تعالى «الدليل على رؤيته تعالى بالأبصار أنه يرى الأشياء، واذا كان للاشياء رائيا، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائيا فجائز أن يرينا نفسه، وذلك أن من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء، فلما كان تعالى عالما بالأشياء، كان عالما بنفسه، كذلك من لا يري نفسه لايرى الأشياء، فلما كان تعالى رائيا للأشياء، كان رائيا لنفسه، واذا كان رائيا لها، فجائز أن يرينا نفسه، وقد قال تعالى (انني معكما أسمع وأرى) [٢] فأخبر أنه يسمع كل منها ويراهما، ومن زعم أن الله لايجوز أن يرى بالأبصار، يلزمه أن لايجوز أن يكون الله رائيا، ولا عالما، ولا قادرا، لأن العالم والقادر والرائى جائز أن يرى» [٣].

---

١ ـ الأشعرى: مقالات الاسلاميين ـ ج ١ ـ ص ٢٨٩.

٢ ـ سوره طه: آيه ٤٦

٣ ـ الأشعرى: الابانه ـ ص ٥٢ ـ ٥٣ ـ ٦٢.

ايضا دلل الأشعرى على جواز رؤيته تعالى عقليا ، بطريق آخر ، اذ يرى أن الرؤية ليست مما يستحيل عليه تعالى « لأن مالا يجوز أن يوصف به البارى ويستحيل عليه ، فانما لا يجوز لأن في تجويزه اثبات حدثه ، أو اثبات حدث معنى فيه ، أو تشبيهه أو تجنيه ، أو قلبه عن حقيقته ، أو تجويزه أو تظليمه أو تكذيبة » (١) .

فليس فى جواز الرؤية اثبات شىء من ذلك ، اذ أننا في الشاهد لا نرى المرئى لكونه حادثا والالزم على ذلك رؤية المحدثات جميعا وهو محال . ولانه لو كان المرئى مرئيا لحدوثه (٢) .

كذلك ليس فى الرؤية اثبات حدوث معنى فى المرئى اذ الالوان مرئيات ولا يستلزم ذلك حدوث معنى فيها والا لكان ذلك المعنى هو الرؤية نفسها ، فاذا رأينا الميت حدثت فيه الرؤيه ، لكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت الموت وهو محال ، وإذا رأينا عين الاعمى حدثت فيها الرؤيه لكان معنى ذلك أن الرؤية جامعت العمى ، وهو أيضا محال .

أيضا فليس فى اثبات جواز الرؤية تشبيها لله بخلقه ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته ، لإنا نرى السواد والبياض لا يتجانسان ولا يتشابهان بوقوع الرؤية عليهما ولا يتحول واحد منهما عن حقيقته الى حقيقة الآخر . وعليه فليس فى جواز الرؤية احتمال قلب الله عن حقيقته (٣) .

---

١ ـ الاشعرى : اللمع — طبعة بيروت — ص ٣٢ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ ـ المصدر السابق : ص ٣٢ — ٣٣ .

واذا كان جائزا أن نرى الظالم ومن ليس بظالم ، والكاذب ومن ليس بكاذب ، والجائز ومن ليس بجائز . فانه ليس فى جـــواز الرؤية جواز اتصاف البارى بشىء من هذه الصفات . ولذلك فالرؤية جائزه عقلا غير مستحيله .

فاذا اعترض المعتزله على الأشعرى بأن هذا الدليـــل يجرى فى اللمس والدوق والشم لأن فى اثباتها ما لا يستلزم محالا من تلك المحالات . فهل معنى ذلك أن الله يلمس ويذاق ويشم؟ نرى الاشعرى يذكر رأيين لأصحابه فى هذه المسألة وهو يقصد بأصحابه هنا أهل السنة فأحد هذين الرأيين يرى فى اثبات اللمس والذوى الشم حدوث معنى فى البارى (١) . وثانيهما : أن البارى قد يحدث فينا ادراكا للملموس والمشموم والمذاق لا يتوقف علي تلك المماسة أو هذا الاتصال . فاللمس ضرب من المماسات ، والذوق اتصال اللسان بالشىء ، والشم اتصال الخيشوم بالمشموم ، والتسميه راجعه اليه تعالى . فان أمرنا بتسميته بهذه الاسماء فعلنا ، وان من ذلك امتنعنا (٢) .

والاشعري لم يجوز حدوثا فى البارى ، بل أجاز حدوث أدراك منه فينا دون أن يؤدى الى حدوث معنى فى البارى (٣) . وبالتالى فانا نستنتج أنه انما اختار لنفسه الرأى الثانى دون الاول ، وهو جواز حدوث ادراك فينا للملموس والمذاق والمشموم لا يتوقف علي ما يشترطه اللمس والذوق والشم من شروط . وهو فى ذلك ينفى أن يكون تعالى لامسا أو ذائقا أو

---

١ ـ المصدر السابق . ص ٣٣ .
٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .
٣ ـ المصدر السابق . نفس الصفحة .

شاما بلا كيف ، كما ألزمته بذلك المعتزله [١] .

وتبعا لذلك يرى الاشعري أنا اذا كنا فى الشاهد نرى المرئى لا يكون الا جوهرا أو عرضا محدودا أو حالا فى محدود ، فكيف تجوز رؤيته تعالى وهو ليس كذلك « كما لم يجب اذا لم نجد فاعلا الا جسما ولا شيئا الا جوهرا أو عرضا ، ولا عالما قادرا حيا الا بعلم وحياه وقدره محدثه . أن نقضى بذلك على الغائب » [٢] . وإذن فالاشعرى يرى أنا لا نرى الجوهر أو العرض لكونه جوهراً أو عرضا ، ولكن الرؤيه عنده حائزه لأن هذه الأشياء موجودة ، والمصحح لوجود هذه الأقسام من الموجودات هو الوجود دون صفاتها النفسية [٣] .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٣٦ . ويذهب د. أحمد صبحى إلى أن الأشعرى يجب الزامه فى ذلك بمذهب ضرار بن عمرو ، الذى ذهب إلى أنه تعالى سيرى يوم القيامه بحاسة سادسة يخلقها فينا ، اذ المذهبان متشابهان « فى علم الكلام ـ جـ ١ ـ ص ٤٧٣ » .

٢ ـ الأشعرى : اللمع ـ ٣٦ .

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة . ونود الإشارة فى ذلك إلى أن الأشعرى قد تعرض للنقد من جانب البعض وخصوصا بصدد برهانه الخاص بأن الرؤية لا تدل على الحدوث ، إذ يرى د. غرابة فى كتابه (الأشعرى) ص ١٧٤ : ١٧٩ ، أن هذا البرهان من الأشعرى أما أن يعد مغالطة بارعة منه لحقيقة موقف المعتزله ، وأما أن يكون سهوا منه عن عن حقيقة أعتراضهم ، إذ هم لم يقولوا أن الحدوث عله للرؤية حتى يلزم من ذلك رؤيته كل محدث ، إذ أن ذلك يعد باطلا عندهم . بل أنهم =

وهكذا كانت حجج الأشعرى السابقة لإثبات رؤيته تعالى فى الآخرة

= يقولون ـ وهو حقيقة أعتراضهم ـ أن الحدوث شرط للرؤية .

ويرى د. غرابة فى ذلك أن الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ، مما يعنى لدى المعتزله أنه ما لم يوجد الحدوث لا توجد الرؤية ، بينما لا يعنى أنه كلما وجد الحدوث وجدت الرؤية ، فالحدوث لا بد منه لتحقيق الرؤية ، ولا يلزم من ذلك أن كل محدث يجب أن يرى ـ كما فهم ذلك أو لم يفهمه الأشعرى ـ وإنما كان الحدوث عنه المعتزله شرط للرؤية ـ لأن الرؤية البصرية تستلزم أموراً منها وجود المرئى فى مكان وجهه مقابله للرائى ، وهذا يستلزم أن يكون المرئى جسما أو حالا فى جسم ، فان جازت الرؤية عليه تعالى لكان كذلك فيكون حادثا ، وذلك للاتفاق بين المعتزله والاشعرى على القول بحدوث الاجسام جميعا ، والذى كان سببا فى نفى الاشعرى الجسميه عنه تعالى ـ ولنفس السبب ذهب المعتزله إلى نفى وقوع الرؤية له تعالى ، وأوجبوا تأويل النصوص الوارده بذلك تأويلا مجازيا .

ويلاحظ د. غرابة أن الاشعرى لم يرد على أعتراض المعتزلة السابق فى مؤلفاته المعروفة وإنما نقل عنه أتباعه الموافقون له فى الرأى أنه قد نفى عنه تعالى الرؤية التى تقع بالكيفية السابقة وذهب إلى القول بما يسمى بـ (بالإنكشاف التام) ـ وهو أشبه بما ذهب إليه ضرار بن عمرو من المعتزله حيث قال بحاسة سادسة يخلقها تعالى فى المؤمنين فيرونه بها يوم القيامه ـ وهذا الإنكشاف التام من وجهة نظر الاشعرى لا يتوقف على آلة أو مكان مما يستلزم الجسميه . =

متناقضه تمام التناقض مع مذهبه في نفى الجسميه عنه تعالى . كذلك فنحن

= ويرى د. غرابة أن الاشاعره والمعتزلة متفقون فيما بينهم على القول بالإنكشاف التام،حيث أثبتته المعتزلة وأن كان إنكشافا تاما عقليا لا حسيا، ولكنه يرى أن ظاهر موقف الاشعرى يشير إلى أختياره الإنكشاف التام الحسى لا العقلى . إذ أن أتباعه من الاشاعره المتأخرين كالتفتازانى ومحمد عبده وغيرهم ، يرون أن الإختلاف بينهم وبين المعتزلة إنما هو إختلاف لفظى ، إذ يسمى النافون من المعتزلة هذا الإنكشاف علما ضروريا ، أما المثبتون من الاشاعره فيسمونه أبصاراً أو رؤية « محمد عبده : حاشية شرح العقائد العضوية ص ٢٠٣ » وأيضا « الشيخ بخيت : القول المفيد فى علم التوحيد – القاهرة سنة ١٣٢٦هـ – ص٤٥» . أما عبد الحكيم – من الاشاعرة المتأخرين – فيرى أن الخلاف بين إنما هو إختلاف حقيقى لا لفظى ، إذ يرى أن الاشاعره لا يقولون بالإنكشاف التام العقلى حين يقصدون معنى الرؤية ، إذ أنه لا يعنى الرؤية بوجه من الوجوه . وهو كذلك يرى أن الإنكشاف التام الحسى لا يقول به المعتزلة وإنما يقولون بالإنكشاف العقلى، وإذن فالخلاف جوهرى لا لفظى (عبد الحكيم : حاشية شرح العقائد النسفيه – ص ٣٣٨) .

وهكذا يتفق الرأى الاخير مع ما ذهب إليه د. غرابة من أن الخلاف بين المعتزلة والاشاعره فى مشألة الإنكشاف التام إنما هو خلاف جوهرى لا لفظى ، فيرى د. غرابة أن هذا الإنكشاف التام الذى أثبته الأشاعره لا يعد إنكشافا عقليا بأى وجه،والدليل على ذلك مايحسه الرائى بعد الرؤيه. وإنما هذا الإنكشاف هو إنكشاف حسى محدود ، وهويستحيل عليه تعالى. =

نعتبر تلك الحجج ـ متفقين فى ذلك وما ارتآه د. صبحى [١] ـ ضعيفة لا ترقى إلي مستوى تأكيد الأشعرى لها . ويعلل د. صبحى لذلك بأن الأشعرى كان يحكه فى مذهبه فى الرؤية ثلاثة أعتبارات : أعتبار منهجى ، إذ آن معارضته للمعتزله ليست مسألة مذهبية فحسب ، وإنما هى مسالة مذهبية ومنهجية ، فقد عارض نزعتهم العقلية والتى أملت عليهم أنكار الرؤية لا فادتها التجسيم المستحيل عليه تعالى ، وقد تبنى بعضهم فى هذا الموضوع النزعة الصوفيه كأبى الهزيل العلاف وتابعة نفر منهم وعارضه آخرون [٢] .

= وعليه ينتهى د. غرابة إلى أن العلم الحاصل برؤيته تعالى هو الإنكشاف التام العقلي لا الحسى ، ويرى أنه من الممكن أن نطلق عليه فى هذه الحالة الرؤية مجازاً لا حقيقة ، بأعتبار التشابه بين هذا الإنكشاف التام وبين الرؤية فى أن كلا منهما يغاير العلم المتعلق بالخلق الحاصل بالحد والبرهان ، وكذلك بانه يعطى ما تعطيه الرؤية من شعور متجدد ، ألا أن تسميته رؤية مجازاً لا تخرجه عن كونه نوعا من العلم الضرورى الذى يخلقه تعالى فى نفوس عباده بدون الوسائل المادية .

ولذلك فهو يرى أن موقف المعتزلة أدنى إلى الصواب من موقف الأشاعره ، مادام الفريقين متفقين بشأن تجريده تعالي عن المادة ـ وهو يلزم الأشاعره فى ذلك ، أما باختيار رأى المعتزلة التجريدى وهو نفى الرؤية ، وأما التزام موقف المشبهة مع التنازل عن عقيدتهم في التجريد .

وهو يذهب متفقا وأيانا فى ذلك أنه إذا كان الدليل قد صح عندهم على إنتفاء كونه جسما أو حالا فى جسم ، فمن واجبهم القول بانتفـــاء الرؤية المعروفة وإنتفاء أثرها وهو الإدراك الحسى التام إنتفاءا عقليا .

١ ـ أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ جـ ١ ـ ص ٤٧٤ .

٢ ـ الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ١ ، ص ٢٨٩ .

وهذه النزعة الصوفية تجيز رؤيته تعالى ببصيرة القلب لا ببصر العين ، إذ الرؤية القلبيه هى تمام معرفته تعالى معرفة ذوقية يقصر عنها العقل البشرى .

لذلك وجدنا الأشعرى يتبنى - إنطلاقا من مخالفته للمعتزلة مذهبيا منهجيا - ما يعرف بالنزعة الواقعية . تلك النزعة التى تجيز الرؤية إستناداً إلى أن كل موجود يصح أن يرى أما الإعتبار الثانى - والذى حدا بالأشعرى الى إنتحال هذا المذهب المتناقض إلى حد ما فى الرؤية - فهو الاعتبار الفقهى ، إذ كان علي الاشعرى أن يتبنى آراء أمامه فى الفقه وهو الشافعى وقد كانت الرؤية من المسائل التى أكدها الشافعى . ثم يأتى الاعتبار الثالث وهو الاعتبار السنى . إذ كان لزاما على الأشعرى أن يتبنى رأى أهل السنه فيما يتعلق بالرؤية - تماما كما تبناه فيما يتعلق بنواحى مذهبه الاخرى - فهم قد أثبتوها إستناداً إلي حديث الرسول صلي الله عليه وسلم : « ترون ربكم يوم القيامة » (١) .

وإذا كانت هذه هى أدلة الاشعري العقلية ، فأدلته السمعية كثيرة ، ذلك أن هذه المسألة إنما تجب بالسمع وهو أقوى من العقل فى الدلالة (٢) . ومن هذه الادلة السمعية قصة موسى فى قوله تعالى « رب أرنى انظر اليك » (٣) وجوابه تعالى « لن ترانى » (٤) ولا يجوز أن يسأل موسى وهو من النبيين ربه ما يستحيل عليه . وجواب الرب يدل علي الجواز ، فانه لم يقل لست بمرئى ، ولكنه أثبت العجز وعدم الرؤية من الرائى . ولذا قال تعالى « انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى » (٥) .

---

١ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ - الاشعرى : الابانة ، ص ٢٥ .

٣ - سورة الاعراف : آيه ١٤٣ .

٤ - سورة الاعراف : آية ١٤٣ .

٥ - سورة الاعراف : آية ١٤٣ .

فلو أراد البارى استبعاد الرؤية لقرن كلامه بما يستحيل وقوعـــه ، ولكنه قرن كلامه بما يجوز وقوعه وهو إستقرار الجبل الكون البارى قادراً عليه . فان قيل ان حرف ﴿ لن ﴾ للتأبيد . قلنا للتأكيد ، لقوله تعالى ﴿ لن تستطيع معى صبرا ﴾ [1] وهو جائز غير محال . وحتى لو كانت ﴿ لن ﴾ للتأبيد فهى دلالة على منع وقوع الجائز ، ولكنها ليست دلالة على الاستحالة بأى حال من الأحوال .

فاذا قيل أن موسى سأل الرؤية لقول قومه ﴿ ان نؤمن لك حتى نرى الله جهره ﴾ [2] فلو كان الأمر كذلك لكان جوابه تعالى لهم ﴿ انهم لن يرونى ﴾ كما هو الحال فى قولهم ﴿ اجعل لنا إلها كما لهم ﴾ [3] وقد سألوه محالا وكان جوابه ﴿ انكم قوم تجهلون ﴾ [4] . فالجهـــل راجع إليهم لا إلى الله [5] .

كذلك يستدل الأشعرى فى اثباته الرؤية له تعالى بالآية الصريحة فى جواز الرؤية ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (٦) . فيرى أن النظر إذا ما اقترن بالوجه كان هو الرؤية بالبصر . وليس المقصود بالنظر فى الآية نظر

---

١ - سورة الكهف : آية ٧٢

٢ - سورة البقرة : آية ٤٥

٣ - سورة الأعراف : آية ١٣٨

٤ - سورة الأعراف : آية ١٣٨

٥ - الأشعرى : الابانة - ص ٤١ - ٤٥

٦ - سورة القيامة : آية ٢٢ - ٢٣

الاعتبار (١) كما فى قوله تعالى ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾ (٢) كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة ، لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

وأيضا فليس المقصود بالنظر فى الاية التوقع والانتظار كما فى قوله تعالى ﴿ ما ينظرون الا صيحة واحدة ﴾ (٣) لأن الاخرة ليست بدار إنتظار ، لأن الانتظار فيه تنغيص وتكدير ، وأهل الجنة لا يجوز كونهم منتظرين لأنه كلما خطر ببالهم شى أتوا به دون إنتظار . كذلك فلا يجوز أن يكون النظر فى الاية بمعنى التعطف (٤) كما فى قوله تعالى ﴿ ولا ينظر إليهم يوم القيامة ﴾ (٥) لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم . ولا يراد بالنظر كذلك النظر إلى ثوابه تعالى لأن ثوابه غيره (٦) .

فاذا بطلت هذه الأقسام تعين أن النظر المراد هو نظر العينين اللتين بالوجه وهو المراد بالرؤية البصرية (٧) .

ولكن الأشعري تقابله آية أخرى تنفى الرؤية تقول ﴿ لا تدركه الأبصار

---

١ ـ الأشعرى : اللمع ـ ص ٣٤ ، وأيضاً : الابانة ـ ص ٣٥ وما بعدها

٢ ـ سورة الغاشية : آية ١٧

٣ ـ سورة ياسين : آية ٤٩

٤ ـ الأشعرى : اللمع ـ ص ٣٤ ، وأيضا : الابانة ـ ص ٣٦

٥ ـ سورة آل عمران : آية ٧٧

٦ ـ الأشعرى : الابانه ـ ص ٣٩ ـ ٤٠

٧ ـ الأشعرى : اللمع ـ ص ٣٤

وهو يدرك الأبصار ﴾ (١) فيؤولها على أن المراد بها فى الدنيا دون الاخرة ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بها لا تدركه أبصار الكاذبين الكافرين(٢)، كما فى قوله تعالى ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (٣) والقرآن لا يتناقض (٤). لذلك وجب الجمع بين الآيتين.

ويرى الأشعرى أنه ليس لمعترض أن يعترض علي تدليله على الاية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (٥) بأنه تعالى ذكرها فى وقت غير الوقت الذى ذكر فيه ﴿ وجوه يومئذ ناضره ﴾ (٦) ، وذلك بأن يقيس على ذلك قوله تعالي ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ (٧) فيكون ذلك فى وقت دون وقت (٨). اذ أنه ليس من الضرورى تأويل هذه الاية لعدم وجود آية أخرى تثبت له النوم الذي هو آفه تقوم بالنائم تزيل عنه العلم ، وليست الرؤية آفه ، ولذلك لا يجب فى شأنها ما يجب فى العلم (٩).

---

١ - سورة الانعام : آية ١٠٣

٢ - الاشعرى : الابانة - ص ٤٧ - ٢٦

٣ - سورة المطففين : آية ١٥

٤ - الاشعرى : اللمع - ص ٣٥

٥ - سورة الانعام : آية ١٠٣

٦ - سورة القيامة : آية ٢٢ - ٢٣

٧ - سورة البقرة : آية ٢٥٥ - ٢٥٦

٨ - الاشعرى : اللمع - ص ٣٥

٩ - الاشعرى : اللمع - ص ٣٦

فاذا اعترض المعتزلة على الاشعرى بنفى الرؤية استدلالا بالاية ﴿ وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة ﴾ (١) بأن الظن إذا ما أضيف إلى الوجه وأريد به ظن القلب ، فكذلك النظر إلى الوجه يراد به نظر القلب لا نظر العين ، أو أن يكون المراد بذلك الإنسان على الجملة (٢) ، ودليل ذلك قوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية ﴾ (٣) فكما أن تعليق الظن بالوجوه يقتضى أن المراد به جملة الإنسان لانه الظان دون الوجه ، فكذلك وصف الوجوه بأنها ناظره يدل على ذلك ، لان الناظر هو صاحب الوجه دونه . وعلى هذا المعنى حمل جماعة المسلمين قوله تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ﴾ (٤) وقوله ﴿ كل شىء هالك الا وجهه ﴾ (٥) ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك سوى الوجه ، لان بالوجه تتميز الجمله من غيرها (٦) .

فان الاشعرى يجيب على ذلك بأن النظر قد يكون بالوجه وغيره ، فاذا قرن بالوجه كان المراد به نظر الوجه . وإذا قرن بالقلب كان المراد به نظر

---

١ ـ سورة القيامة : آية ٢٤

٢ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ جـ ٤ ﴿ رؤية البارى ﴾ ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤

٣ ـ سورة الغاشية : آية ٨

٤ ـ سورة الرحمن : آية ٢٧

٥ ـ سورة القصص : آية ٨٨

٦ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى ـ جـ ٤ ـ ص ٢٠٤

القلب (١) . كذلك يستدل الأشعرى على رؤيته تعالى بدليل سمعى آخر هو قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزياده ﴾ (٢) اذ يرى أن هـذه الزيادة هى النظر إليه تعالى ، فالنظر إلى وجهه أفضل اللذات (٣) .

أيضا يجد الأشعرى فى حديث الرسول ﴿ ﷺ ﴾ : ﴿ ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لاتضارون فى رؤيته ﴾ سندا فى إثبات رؤيته تعالى (٤). أما المعتزلة فقد رأوا فى هذا الحديث أنه حديث آحاد ، وأحاديث الآحاد عندهم تفيد العمل دون الإعتقاد ، فلا يصح الإحتجاج بها . وهذا الحديث اعتمد عليه ابن حنبل فى رده على الجهمية ، اذ أنه لم يلجأ إلى الكتاب فى مسألة الرؤية لأن فيه آية تثبت الرؤية وأخرى تنفيها ، فظن أن الآيتين متناقضتين فى الظاهرة على الأقل .

ويروى الأشعرى فى ذلك أن رسول الله ﴿ ﷺ ﴾ سئل عن الرؤية فى الدنيا فنفاها ، لأن العين لا تقدر أن تحدق فى الشمس وسط النهار ، فما بالها بنور ربها (٥) . ويرى أن الرؤية ما دامت إدراكا حكمه حكم العلم فى التعلق ، أى لا يتأثر بالمرئى ولا يؤثر فيه ، فاذن لا معنى لإشتراط جهة ومقابله واتصال شعاع ـ كما اشترطت ذلك المعتزلة وبالتالى نفت الرؤية عنه

---

١ ـ الاشعرى : اللمع ـ ص ٣٤ ـ ٣٥

٢ ـ سورة يونس : آية ٢٦

٣ ـ الاشعرى : الابانة ـ ص ٤٥

٤ ـ المصدر السابق : ص ٤٩ ـ ٥٠ ـ ٥١

٥ ـ المصدر السابق : ص ٥٠

تعالى اذ لا تحقق لتلك الشروط ـ لانه لا يجوز فى حق البارى تعالى القول باتصال أشعة من البصر بذاته تعالى . وإذا فرؤية البارى جائزه اذ لا يشترط فى رؤيته الشروط الواجب توافرها فى رؤية المحدثات (١) .

من استعراضنا السابق لمذهب الاشعرى فى الرؤية نلاحظ تناقضا واضحا فيما ذهب إليه من نفيه الجسمية عنه تعالى وإثباته فى نفس الوقت الرؤيه له. مما كان سببا فى توجيه النقد له من جانب الكثيرين . مثلا ذهب د محمود قاسم فى مقدمته لمناهج الادلة لإبن رشد إلى أن الاشعرى قد قال بجوار الرؤيه لانه يثبت الجهة له تعالى شأنه فى ذلك شأن المجسمة والمشبهة (٢) .

أيضا ذهب د. عبد الكريم عثمان إلى أن الاشعرى قد أجاز رؤيته تعالى ، وأثبت له وجها ويدا وعينين لا تعرف كيفيتها ، ورفض تأويل الايات الواردة بهذا المعنى (٣) .

كذلك ذهب د. غرابه إلى الزام الاشعرى . إما مذهب المعتزلة فى الرؤيه ، ان كان متفقا معهم فى نفى الجسمية عنه تعالى وتجريده عن المادة ، واما تخليه عن عقيدته فى التجريد وإلزام مذهب المجسمة (٤) .

أيضا ذهب د. صبحى إلى نفس ما ذهب إليه د. غرابة ، حيث الزم

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٥٥

٢ ـ محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة لابن رشد ـ ص ٨٤

٣ ـ عبد الكريم عثمان : شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ـ ص ٢٣٢ هامش

٤ ـ غرابه . الاشعرى ـ ص ١٧٩

الأشعري - في اثباته الرؤية بلا كيف - موقف ضرار بن عمرو في إثباته رؤيته تعالى في الآخرة بحاسه سادسه يخلقها فينا فنراه بها (١). وإلى ذلك أيضا ذهب ابن حزم ، اذ ذهب نفس مذهب ضرار في الرؤية (٢).

وقد تجند في مواجهة فريق المهاجمين للأشعري من ناحية مذهبه في الرؤية فريق آخر حاولوا إزالة التناقض الذي علق بمذهب الأشعري في الرؤية. نذكر من هؤلاء د. جلال موسى ، اذ أنه يرى أنه من الممكن فهم حقيقة موقف الأشعري في إثبات الرؤية إذا ما فهمت الرؤية بمعنى العلم ، وحينئذ يكون الامر جائز الوقوع (٣).

فهو يرى أن الذين تعرضوا لنقد وفحص أقوال الاشعري في هذا الموضوع ، لم يفهموا المسألة على حقيقتها « اذ الرؤيه فعلا تتعلق بمشكلة التجسيم ، حينما يكون المراد رؤيته جسما أما البارى فلا تنطبق عليه أحكام الاجسام ، ورؤيته جائزة عقلا ونقلا ، وعلى ذلك فلا تناقض في قول الاشعري بالرؤية والتنزيه مع إثبات الصفات الخبرية التي ورد الشرع بثبوتها ولكن بلا كيف » (٤).

كذلك نرى د. فوقية حسين تذهب هي أيضا مذهب المدافعين عن الاشعري في مذهبه السابق ، اذ ترى أن الاشعري في مذهبه في الرؤية لم

---

١ - أحمد صبحي : في علم الكلام - ص ٤٧٣

٢ - ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - جـ ٣ - ص ٢

٣ - جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها - ص ٢٦٤

٤ - المصدر السابق : ص ٢٦٥

يخرج عن عقيدة أهل السنة وخصوصا أحمد بن حنبل (١) ، وان كان قد خرج على مذهب السلف أحيانا وخصوصا فى برهانه علي أن الوجود هو المصحح للرؤيه وقوله بأن كما كان تعالي لنفسه رأئيا وكذلك للأشياء فجائز أن يرينا نفسه ، ان كان قد خرج في ذلك على مذهب السلف ، فان ذلك لا يعد خروجا جوهريا ولكنه خروج ظاهرى (٢) ، فانه فى اللمع انما ينطلق من نفس منطلق الابانة مع الفارق فى اسلوب العرض (٣) وهي تخالف بذلك ما ذهب إليه الأب آلارمن تأثر الأشعـــرى بمصادر أخرى سوى أهل السنة (٤) .

وهى ترى أن اسلوب الأشعرى فى ذلك انما يختلف تمام الإختلاف مع مذهب المعتزلة ، والذين ينطلقون من نسق فكرى مسبق بحيث لا يكون للنص المنزل منزلة الأولوية ، مما يجعل تفسير النصوص التي يستشهد بها المعتزلي على غير تأويلها . وترى د. فوقية أن نفى المعتزلة لرؤيته تعالى استنادا على جسمية المرئيات خاطىء ، لغياب التجانس بين الموضوعين ، اذ الله من

---

١ ـ ابن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ـ من عقائد السلف للدكتور علي سامى النشار وعمار جمعى — منشأة المعارف ـ اسكندرية — ص ٨٥ ـ ٨٦ ـ ٨٧

٢ ـ فوقية حسين : مقدمة الابانة للأشعرى ـ ص ١٤٩

٣ ـ المصدر السابق · ص ٢٨٤

4 - Allard: Le Problem des Attriputus divius Daus Ls Dectrime d' Al-Ash'ari Et De Ses prewievs Graucs, discipiles, Beyrouth, 1965 p. 266.

الغيبيات والأجسام من المشاهدات ولا يجوز قياس الغائب على الشاهد الا إذا كان الغائب من جنس الشاهد، وإذا فالقياس غير جائز، ومن الواجب طالما اننا نتعامل مع موضوع غيبى، أن نرجع فى ذلك إلى النص لا إلى العقل كما فعل الأشعرى (١).

فاذا إنتقلنا بعد ذلك إلى الباقلانى، وجدناه يسير على نفس نهج الأشعرى، فيشير إلى نفس حجج الأشعرى والسمعية العقلية فى جواز رؤيته تعالى. اذ يرى أن كل موجود يصح أن يرى، لأن الشيء يرى لوجوده لا لكونه محدثا أو لحدوث معنى فيه « الشيء انما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً اذ كان لا يرى لجنسه، لأنا لا نرى الأجناس المختلفة، ولا يرى لحدوثه، اذ قد نرى الشيء فى حال لا يصح أن يحدث فيها، ولا لحدوث معنى فيه، اذ قد نرى الأعراض التى لا تحدث فيها المعانى » (٢).

ويذهب الباقلانى إلى أن رؤيته تعالى جائزة سمعا وعقلا « الرؤية جائزه عليه سبحانه وتعالى من حيث العقل مقطوع بها المؤمنين فى الآخرة تشريفا لهم وتفضلا لوعد الله تعالى لهم بذلك » (٣) وهذه الرؤية، كما يثبتها، بلا كيف ولا تشبيه ولا تجريد (٤).

---

١ ـ المصدر السابق ص ٢٨٧

٢ ـ الباقلانى : التمهيد ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٦٦، وأيضا : رسالة الحرة للباقلانى ص ١٦٦

٣ ـ الباقلانى : رسالة الحرة ـ ص ٤٢

٤ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٧٨، وأيضا رسالة الحرة ـ ص ١٦٩

وهو يرد فى ذلك على اعتراض المعتزلة ان جواز الرؤية يوجب أن يكون البارى جسما أو جوهراً أو عرضا ، ويتطلب مقابلة المرئى للرائى واتصال شعاع ، فيذهب إلى أنهم أجازوا رؤيته بالقلوب ، وما يلزم رؤية القلوب يلزم رؤية البصر (١) .

حاول المعتزلة أيضا الزام الباقلانى أن نراه الان إذا كان ممن يجوز أن يرى . وقد رد عليهم الباقلانى بأن ما يمنع من رؤيته تعالى الان هو وجود ما يضاد إدراكها فى أبصارنا ؛ اذ الشرائط المادية التى تستلزمها الرؤية البصرية الإنسانية لا تلزم الرؤية الإلهية ، ولكن هذه الشرائط تقوم بها وتمنع من إدراك رؤية الله بأبصارنا ، ولو رفعها البارى لادركنا رؤيته فى الحال(٢).

ولا تمنع الرقة ، واللطافة ، والحجاب ، والبعد من رؤيته تعالى لان ذلك مما يستحيل عليه ، بل هي لا تمنع من رؤية المرئى أيا كان . لان الرؤيه فى الاخرة عند المعتزلة غير جائزه الا إذا كانت رؤية قلبية يراد بها العلم « لأنه ليس شىء من ذلك يمنع رؤية المرئى ، لانا نرى اللطيف مع لطافته عند زيادة الإدراك ، ونرى البعيد مع بعده ، ونرى المحجوب إذا قوى الإدراك ، والمحتضر بالموت يرى ملك الموت ونحن لا نراه وان كنا بحضرته ، والرسول ﴿ﷺ﴾ كان يرى جبريل والصحابة لا تراه ، فليس شىء مما ذكرتموه يمنع من رؤية المرئيات ، كما أن الجهل المانع من العلم بالشىء لا يجوز أن يقارن العلم بحال » (٣) .

---

١ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٧٧ ، وأيضا رسالة الحرة ـ ص ١٦٧
٢ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٧٧
٣ ـ المصدر السابق : ص ٢٧٨

وقد حاول المعتزلة إلزام القاضى بناء على إثباته رؤيته تعالى إلزامات تخرج عن سياق مذهبه ، كأن يخلق الله فينا إدراك الذره ويمنع من إدراك الفيل (١) . ويرد الباقلانى بأن القدرة العامة الشاملة التى اتصف بها البارى دون حدود تجيز خلق إنسان لا من أبوين ، ونار غير محرقة ، وذلك عن طريق خرق العادة ، والمعجزات انما هى خوارق للعادة . وجميع ذلك مقدور له تعالى (٢) .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٢٧٩

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة . ونود الإشارة فى هذا المقام أن حجج الباقلانى العقلية السابقة انما هى لا ترقى إلى مستوى البرهان ، وان كان الباقلانى قد أوردها فى مقام الدليل العقلى الذى يعده بمثابة البرهان الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو فى ذلك يعد متابعا لإمامه الأشعرى . ونحن نعتبر ماقدمه من حجج اسماها عقلية، حجج واهيه ساقطة . اذ كيف يمكن لنا رؤية المحجوب مثلا إذا قوى ادراكنا ، وكيف لنا أن نرى اللطيف رغم لطافته ، فكلها مسائل تخضع للمعجزات وخرق العادات وهى تثبت عجزه عن التدليل البرهانى . وعليه نقول : ان الباقلانى كان أن يتوقف فى تلك المسألة ، أو أن يعلن متابعته صراحه لمذهب أهل السنه ، مكتفيا فى ذلك بالأدلة السمعية دون التدليل العقلى ، والذى أثبت الباقلانى عجزه عن الوصول إليه والإحاطة به .

ونحن وان كنا ندلى برأى شخصى فى هذا الموضوع ، الا أن ذلك لا يقترح فيما قدمه الباقلانى للفكر الإسلامى ـ وذلك فى بعض نواحى مذهبه وبخاصة فى الطبيعيات ـ من أفكار ونظريات كان لها أكبر الأثر فى تطور علم الكلام لدى الاشاعرة خاصة ولدى علم الكلام بصفة عامة.

ونلاحظ أن الباقلانى فى دليله السابق انما يبني رأيه فى تجويز رؤيته تعالى على مذهبه فى السببية بل ومذهب الأشاعرة بصفة عامة، اذ أنهم ذهبوا جميعاً إلى أن العلاقات بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، وذلك خلافا المعتزلة والذين رأوا أن تلك العلاقات ضرورية .

فاذا تفحصنا أدلة الباقلانى السمعية على إثبات رؤيته تعالى فى الآخرة وجدناها نفس أدلة الاشعرى، وان أضاف إليها ردودا قوية على ما أثارته المعتزلة من اعتراضات ، فمثلا من تلك الادلة السمعية سؤال موسى ﴿ﷺ﴾ ﴿رب أرنى أنظر إليك﴾ (١) . اذ يرد الباقلاني على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن رده تعالى بقوله ﴿لن ترانى﴾ (٢) يفيد نفى الرؤية أو إستحالتها عليه تعالى ، فيذهب الباقلانى إلى أن سؤال موسى ﴿ﷺ﴾ الرؤية ـ وقد كان سؤاله بعد النبوه ـ لا يخلو من أربعة أوجه . « فاما أن يكون سأل الرؤية بعد علمه بجوازها على ربه ، أو مع علمه باستحالتها على ربه ، أو سألها وهو شاك فى ذلك ، أو سألها وهو ذاهل العقل . فلا يجوز أن يكون سأل ذلك مع علمه باستحالته على ربه ، لانه من المحال أن يسأل نبى كريم ربه ما يستحيل فى حقه .

ولا يجوز عليه أن يكون سأل ذلك ـ وهو شاك جاهل ـ حكم هذه المسألة ، أو ذاهل لا يدرى ، لان هذه المسألة من مسائل أصول الدين . وإذا بطل جميع ذلك لم يبق الا أنه سأل وهو معتقد جواز الرؤية عليه

---

١ ـ سورة الاعراف : آية ١٤٣

٢ ـ سورة الاعراف : آية ١٤٣

سبحانه . فاذا أعتقد النبى جواز الرؤية لم يخل ذلك من أن يكون مصيبا أو مخطئا ، ولا يجوز أن يخطى النبى فى إعتقاده . فلم يبق الا أنه أصابه »(١) وهو فى ذلك ينكر أن يكون معنى سؤال موسى أن يعرفه تعالى بنفسه ، إذ أن ذلك يخالف إستعماله فى اللغة (٢) .

كذلك يفسر الباقلانى قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل ﴾ (٣) بأن معنى التجلى قد يكون إزالة رفع الافة المانعة من الإدراك ، ويشبه ذلك بالحجاب ، اذ قد تكون الحجب آفة موضوعة فى البصر تمنع من إدراك المرئيات ، وأصله المنع ، والدليـــل عليه قوله تعالى ﴿ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾(٤) يعنى الكفار ، اذ أنهم ممنوعون بالافات الموضوعة فى أبصارهم من رؤيته تعالى إهانة لهم وتفريقا بينهم وبين المؤمنين (٥) .

أيضا نرى الباقلانى فى دليل سمعى آخر له ، يجمع بين الاية ﴿ وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظره ﴾ (٦) والاية ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئـــذ لمحجوبون ﴾ (٧) ، فيرى أن الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، فكذلك

---

١ ـ الباقلانى : رسالة الحرة ـ ص ١٥٦ ـ ١٥٧

٢ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٧٢

٣ ـ سورة الأعراف : آية ١٤٣

٤ ـ سورة المطففين : آية ١٥

٥ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٧٢

٦ ـ سورة القيامة : آية ٢٢ ـ ٢٣

٧ ـ سورة المطففين : آية ١٥

الرؤية للمؤمنين دون الكفار (١) .

كذلك يفسر الباقلانى الآية ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (٢) ـ والتى كانت من أقوى أدلة المعتزلة التى استندوا إليها فى نفيهم الرؤية ـ أن معناها أن أبصار الخلق لا تدركه فى الدنيا لا الآخرة « لأن هذه الأبصار جعلت للفناء ، وانما يحدث لهم بصرا غـــير هذا البصر ويكون باقيا غير فان فيرى الباقى بالباقى » (٣) .

وهكذا نرى الباقلانى يساير أمامه الأشعرى مسايرة تامة فى إثباته رؤيته تعالى فى الآخرة سواء فيما يتعلق بالأدلة السمعية التي أوردها لإثبات ذلك ، أو ما يتعلق بالحجاج العقلى دفاعا عن هذا الإثبات . ثم نراه بعد ذلك يختم كتابه ﴿ رسالة الحره ﴾ بمسألة الرؤية اذ يقول : « انها أعلى العطايا واسنى الكرامة من الله تعالى لعباده المؤمنين ، وليس فوقها مزيد ، بل هى الزيادة المذكورة فى قوله تعالى ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزياده ﴾ (٤) » (٥) .

فاذا تركنا الباقلانى وتلمسنا المذهب الاشعرى فى موضوع رؤيته تعالى لدى البغدادى وجدناه يسوق نفس الحجج التى ساقها الاشعرى من قبل على جواز الرؤية ، اذ يذهب إلى أن المصحح للرؤيه هو الوجود ، ولا يعد

---

١ ـ الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ١٦٣

٢ ـ سورة الأنعام : آية ١٠٣

٣ ـ الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ١٦٣

٤ ـ سورة يونس : آية ٢٦

٥ ـ الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ١٥٦

الحدوث شرطا للرؤية : اذ كل موجود تصح رؤيته لا لكونه محدثا أو جوهرا أو عرضا أو لونا ، وانما لكونه موجودا ،والله تعالى موجود وإذن فتصح بالتالى جواز رؤيته [١] . أما أدلته السمعية فى ذلك فلا تختلف عما أورده الأشعرى . وهكذا نرى البغـــدادى لم يضف شيئا جديدا فى هذا الموضوع على ما قاله الأشعري سواء من ناحية أدلته السمعية أو العقلية [٢] .

فاذا ذهبنا متتبعين المذهب الأشعرى فى الرؤية لدى الجوينى ، وجدناه يردد نفس ما ردده الاشعرى والباقلانى من قبل فى نفس الموضوع ، اذ يثبت رؤيته تعالى سمعا وعقـــلا ، وان كان الجوينى قد فارق الاشعرى والباقلانى فيما يتعلق بنفى الجهة عنه تعالى ، اذ سلك فى ذلك طريق المعتزله لا الاشاعرة . رغم ذلك نراه يذهب فى الرؤية مذهب الاشاعرة رغم مخالفته للاتجاه العقلى ، والذى اختاره الجوينى لنفسه ،والذى بدا واضحا فى مذهبه الكلامى عموما .

يذهب الجوينى إلى أنه تعالى مرئى وتجوز رؤيته بالابصار ، ودليل جواز رؤيته تعالى عقلا ، يستند إلى قضيتين ، الاولى ان كل موجود يجوز أن يرى ، إذ الرؤية متعلقة بوجود الموجود ، ولما كان البارى موجودا ،

---

١ ـ البغدادى : أصول الدين ـ جـ ١ ـ طبعة استنابول ـ مطبعة الدولة استانبول سنة ١٣٤٦ هـ سنة ١٩٢٨ م ـ ص ٩٨ . وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى ـ ص ٢٠٢

٢ ـ عبد الرحمن بدوى:مذهب الإسلاميين ـ جـ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت سنة ١٩٧١ ـ ص ٥٥١

كانت رؤية أهل الجنـــة له جائزه[١]. ويذهب الجوينى فى ذلك إلى أن المحسوس لا يرى لكونه محسوسا ولا لكونه جوهرا وإنما لكونه موجودا[٢].

وأما القضية الثانية التى إستند إليها الجوينى فى إثباته الرؤية له تعالى، فهى الاستناد إلى مبدأ خرق العادة، وذلك رداً على المعتزلة الذين يرون اقتضاء الرؤية الجسمية والوسط الشفاف بين الرائى والمرئى والشعاع بينهما فضلا عن إرتفاع الموانع كالبعد والحجب الكثيفة وقصور حاسة البصر[٣].

فيرى الجوينى أن ذلك كله ليس إلا اطرادا للعادة وإستقرارها وليس مما توجيه العقول، اذ الله قادر على أن يجعل الرؤية ممكنة، كما مكن رسله من رؤية ملائكته وفقا لمبدأ انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانبة للعادات[٤]. وعليه فالجوينى يقول بجواز انخراق العادة التى تتطلب الشروط المادية التى تجوز على الأجسام دون البارى تعالى. ولا يخفى على المتفحص رأيه فى هذا المجال التشابه الواضح بل التطابق بين ما ذهب إليه الباقلانى من قبل وبين رأيه، اذ أنه لما تيقن من عجزه عن الرد على إعــــتراض المعتزلة بالطريق العقلى لجأ إلى مبدأ خرق العادات عله يجد فيه حلا مقنعا للمشـــكلة.

---

١ ـ الجوينى : الإرشاد ـ ص ١٧٤

٢ ـ الجوينى : لمع الأدلة ـ ص ١٠٢

٣ ـ الجوينى : الإرشاد ـ ص ١٧٨

٤ ـ المصدر السابق : ص ١٨٠

أيضا نرى الجوينى فى دليله السابق يتابع الأشاعرة السابقين عليه والذين بنوا مذهبهم فى الرؤية على مذهبهم فى السببية ، اذ العلاقة بين الأسباب والمسببات غير ضرورية وإذن فالشروط التى تتطلبها رؤية المحدثات فى الدنيا ، يمكن أن تتقلب فى الآخرة ، فيخلق الله فينا إدراكا بصريا غير الإدراك فنراه به .

فاذا كان المعتزلة مجمعون على أن البارى تعالى لا يرى نفسه (١) ـ وان كانت شرذمه منهم ذهبت إلى جواز ذلك ـ اذ أنه يستحيل أن يرى الا بحاسة وهى لا تجوز عليه تعالى (٢) ، فان الجوينى ينفى كل الشرائط المادية التى اشترطوها لجواز الرؤية ويرد عليهم بما يقطع أدلتهم (٣) .

ويشير الجوينى إلى نفس الأدلة النقلية التى استند إليها الأشعرى والباقلانى ، كما يؤول الآيات التى تنفى الرؤية نفس تأويل الأشعرى ، فنراه مثلا فى الآية التى يعتمد عليها المعتزلة فى نفى الرؤية وهى قوله تعالى ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ (٤) يفرق بين الادراك والأبصار ، اذ الادراك يقوم على الاحاطة ، والرب منزه عن التحديد والنهاية ، وإذا كانت الآية تنفى الإدراك ، فهى لا تنفى الرؤية البصرية (٥) .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ١٧٦

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٧٦ وما بعدها

٤ ـ سورة الأنعام : آية ١٠٣

٥ ـ الجوينى : الإرشاد ـ ص ١٨٢ ـ ١٨٣ ، وأيضا : لمع الأدلة =

وإذا كانت الرؤية عند الجوينى جائزة للموجود ، وكان الإدراك كذلك متعلق بكل موجود والشم والذوق من جملة الادراكات ، فهل يسمى البارى ذائقا شاما ؟ وهذا ما ينفيه الجوينى ، لأن الشم والذوق واللمس وان كانت إدراكات ، الا أنها تفتقر إلى الإتصال ولا تنبىء عن حقائق الإدراكات .

فالشم هو إتصال الخشيوم بالمشموم وكذلك الحال فى المذاق والملموس، وليس الأمر كذلك فى الإدراك أو الرؤية (١) ويذهب الجوينى أيضا فى إثباته الرؤية إلى أن تلك الرؤية سوف تكون فى الجنان وعدا من الله صدقا وقولا حقا (٢) .

فاذا تلمسنا المذهب الأشعرى لدى الاسفرايينى ، وجدناه لم يختلف فيما ذهب إليه عن سابقيه من الأشاعرة فى إثبات رؤيته تعالى فى الاخرة ، اذ يذهب أيضا إلى أن المصحح للرؤية هو الموجود دون المعدوم ، والله تعالى موجود ، وإذن تجوز رؤيته .

= للجوينى — ص ١٠٤ - ١٠٥ . ويرى د. صبحى أن هذا الرأى ليس للجوينى نفسه وإنما أورده نقلا عن الأشاعرة ، اذ يقول « فمن أصحابنا من قال : الرب تعالى يرى ولا يدرك ، فان الادراك ينبىء عن الإحاطة ودرك الغاية والرب تعالى مقدس عن الغاية » . ويلاحظ د. صبحى أن الجوينى لم يشير إلى موافقته أو مخالفته لهذا الرأى ، وهو من وجهة نظره رأى وسط بين موقفى الأشاعرة والمعتزلة « فى علم الكلام - ج ١ - ص ٥٧٩) .

١ — الجوينى : الإرشاد - ص ٧٦ ، ١٨٥ ، ١٨٦

٢ — المصدر السابق : ص ١٨١ ، وأيضا : لمع الادلة للجوينى - ص ١٠٣

كذلك نراه برهن على جواز الرؤية بنفس أدلة الاشعرى السمعية ومنها قوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ﴾ (١) فيرى معناها أن البعض يدركه تعالى فى الآخرة . ثم نراه يربط بين الآية السابقة وآية أخرى بقوله « وأنه تعالى بين بعد ذلك من يدرك ومن لا يدرك اذ قال ﴿ وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظره ﴾ (٢) وأن الوجـــوه الباسرة محجوبة عنه » (٣) . ثم نراه يربط تلك الاية والآية الخاصة بالحجب فيقول : « وقد فرق تعالى بين الفريقين فى قوله « يوم تبيض وجوه » (٤) فالوجوه السود محجوبة عنه ، والوجوه البيض الناضرة ناظره إليه » (٥) .

ثم يربط الاسفريينى بين الايات السابقة وبين حديث الرسول « صلى الله عليه وسلم » ليستكمل بذلك مذهبه فى الرؤية اذ يقول « ثم أن النبى خص لاصحابه هذه الحالة يعني الوجوه البيض ـ فقال : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون فى رؤيته » وفى الحديث قيد تحمل عليه آية الرؤية ، فكأنه قال : لا تدركه الابصار فى غير يوم القيامة وتدركه يومئذ ، فان المطلق يحمل على المقيد » (٦) .

---

١ ـ سورة الانعام : آية ١٠٣

٢ ـ سورة القيامة : آية ٢٢ ـ ٢٣

٣ ـ الاسفرايينى : التبصير فى الدين ـ ص ١٣٩

٤ ـ سورة آل عمران : آية ١٠٦

٥ ـ الاسفرييني : التبصير فى الدين ـ ص ١٣٨

٦ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

كذلك نراه يستدل بأدلة سمعية أخرى مثل قوله تعالى « تحيتهم يوم يلقونه سلام » [١] واللقاء إذا أطلق فى اللغة وقع على الرؤية ، خصوصا حيث لا يجوز فيه التلاقى بالذوات والتماس بينهما . وكذلك قوله تعالى « رب أرنى أنظر إليك » [٢] ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان لا يتمناها من هو موصوف بالنبوة . أيضا فقد قال تعالى فى جواب موسى « ﷺ » « لن ترانى » [٣] ولم يقل لن أرى ، وفيه دليل على أنه يصح أنه يرى ، اذ لو كان لا يصح رؤيته لقال لن أرى ، ولما خص نفى الرؤية به [٤] .

---

١ – سورة الأحزاب : آية ٤٤

٢ – سورة الأعراف : آية ١٤٣

٣ – سورة الأعراف : آية ١٤٣

٤ – الاسفرايينى : التبصير فى الدين – ص ١٣٨

ثانيا : إثبــات الغزالى

أثبت الغزالى رؤيته تعالى فى الآخرة ، حيث ذهب إلى أنه تعالى رغم كونه منزها عن صفات الأجسام كالصورة والمقدار ونحوها . ومقدسا عن الجهات ، مرئى بالأعين والابصار . وقد إستند الغزالى فى ذلك الى أن الرؤية ليست مما يستحيل عليه تعالى ، إذ الرؤية هى نوع كشف وعلم « فان الرؤية نوع كشف وعلم ، إلا أنه أتم وأوضح من العلم ، فاذا جاز تعلق العلم به وليس فى جهة ، جاز تعلق الرؤية به وليس فى جهة » (١) .

وقد ذهب الغزالى — متابعا فى ذلك الأشعرى ومن تلاه من الأشاعرة — إلى أنه لما كان تعالى يرى الخلق بغير الشروط التى تتطلبها رؤية الخلق للمرئيات ومنها كون المرئى فى مقابلة الرائى ، فكذلك يجوز أن يراه الخلق دون هذه الشروط ، تماما كما جاز للخلق أن يعلموه مجرداً بلا كيفية ولا صورة ، فرؤيته إذن تكون كذلك (٢) . وهو فى ذلك يثبت رؤيته تعالى بلا كيف ، كما أثبتها كذلك الأشعرى من قبله .

أيضا يذهب الغزالى إلى أن تلك الرؤية له تعالى ستكون للمؤمنين من عباده فى الآخرة « نعمة منه ولطفا بالأبرار فى دار القرار ، واتماما منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم » (٣) .

---

١ — الغزالى : إحياء علوم الدين — ج ١ — الرسالة القدسيه — ص ٨١

٢ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ — الغزالى :إحياء علوم الدين — ج ١ — عقيدة أهل السنة — ص ١٥٥
وأيضا : المقصد الأسنى للغزالى — ص ٦٦ ، ٦٧ ، حيث يذهب الغزالى =

أيضا ذهب الغزالي فى إثباته جواز رؤيته تعالى فى الآخرة بالطريق العقلى ، إلى الجمع بين إثبات الرؤية ونفى الجهة عنه تعالى (١) ، إستنادا إلى أن المصحح للرؤية هو الوجود ، فكل موجود يصح أن يرى ، وهو سبحانه موجود ، مشاركا فى ذلك غيره من الموجودات وإنما يتميز عنها باستحالة كونه حادثا ، أو موصوفا بصفة تناقض الإلهية من العلم والقدرة وغيرها .

وعليه فكلما يصح لموجود إنما يصح فى حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته . والموجودات مرئية ، والرؤية لاتناقض صفاته تعالى — إذ أنها لا تتطلب الشروط الواجب توافرها فى رؤية المرئيات الحادثة — وليست مما يستحيل عليه . فاذن من الجائز رؤيته تعالى (٢) .

وقد جمع الغزالى فى تدليله العقلى بين العلم والرؤية ، حيث ذهب إلى أن الدليل على جواز رؤيته تعالى هو تعلق العلم به ، والعلم يتعلق بالموجودات الحادثة ، وهو مخالف لعلمه تعالى ، إذ لا يتطلب العلم الإلهى تجدد الحوادث فى ذاته تعالى . كما هو الحال فى العلم المتعلق بالمحدثات ، إذ

= فى شرحه اسم الرحمن له تعالى — إلى أن الرحمن هو العطوف على عباده: بالإيجاد أولا ، وبالهداية إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانيا ، والإسعاد فى الآخرة ثالثا ، والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعا .

١ — الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ طبعة الجندى ـ ص ٥٩ .

٢ — الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ طبعة الجندى ـ ص ٥٩ .

أنه علم قديم متعلق بعالم قديم ، ولذلك كان تعالى قابلا لتعلق العلم به تماما كما هو الحال فى المحدثات « والدليل عليه تعلق العلم به ، فأنه لما لم يؤد إلى تغير فى ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث ، سوى بينه وبين الأجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته فوجب الحكم بها على كل موجود » (١) . وإذن فثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية ؛ لأن الرؤية تكملة للعلم وتعتبر من روافده .

كذلك يثبت الغزالى رؤيته تعالى فى الآخرة — بالدليل العقلى — عن طريق الإلتزام بشروط التعريف ، إذ يعرف الرؤية أولا ، ثم يحذف من مفهومها ما يستحيل فى حقه تعالى ، فاذا تم له ذلك ، أثبت له تعالى الرؤية على معنى العلم أو الكشف (٢) .

فهو يرى أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين لا يعده الغزالى ركنا فى التسمية « لأن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة ، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الإسم » (٣) .

أما عن متعلق الرؤية وهو الألوان ونحوها ، فان الغزالى يرى أنه لا يصح أن نعده ركنا فى تعريف الرؤية ، لأننا لا نرى المرئى لأنه مرئى بل لأنه موجود « فان الرؤية لوكانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ،

---

١ — المصدر السابق : ص ٦٠ .

٢ — « « ص ٦٣ .

٣ — « « نفس الصفحة .

باطلاق هذا الإسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود » (١) .

ثم ينتهى الغزالي فى ذلك إلى ان الركن فى إطلاق الرؤية هو حقيقة معنى الرؤية ذاته ، من غير التفات إلى محله ومتعلقه . ويذهب إلى أن تلك الحقيقه هى « نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل ، اذ التخيل نوع إدراك على رتبة ووراءه رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هى كالتكميل له ، فنسمى هذا الإستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارا » (٢) .

كذلك يرى الغزالي أن من الأمور ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذاته تعالى وصفاته وكل مالا صورة له ولا قدر كالقـــدرة والعلم والعشق والأبصار ، ونحن نعتبر العلم بهذه الأمور نوع من الإداك ، تماما كالإدراك بالنسبة لما نعلمه ونتخيله (٣) .

ولكن هل من الممكن أن يكون لهذا الإدراك لمـا نعلمه ولا نتخيله مزيد كشف وإستكمال تكون نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل بحيث يمكننا أن نطلق على هذا الكشف والإستكمال بالإضافة إلى العـــلم اسم الرؤية ؟

---

١ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٦٤ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ٦٤ ـ ٦٥ .

٣ ـ « « ص ٦٥ .

ويذهب الغزالي إلى أن ذلك غير محال ، بل العقل يدل على إمكانه ، إلا أنه يرى أن ذلك الكمال لا يمكن أن يتأتى لنا فى الدنيا ، إذ أننا محجوبون عنه « وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أوسواد ما فى العين سببا بحكم إطراد العادة لإمتناع الإبصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم إطراد العادة مانعا من ابصار المعلومات » (١) .

ولكن الغزالي يرى أنه يمكن لنا أن نحصل هذا الإستكمال لما نعلمه من ذاته وصفاته ولا نتخيله وذلك إذا ما إرتفعت تلك الحجب أو الكدورات التى تعوقه فى الدنيا ، فتتم الرؤية له تعالى « فاذا بعثر ما فى القبور ، وزكيت القلوب وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح فى ذات الله سبحانه أو فى سائر المعلومات ، يكون (أي الإستكمال) إرتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله ومشاهدته أو رؤيته وإبصاره » (٢) .

فاذا كانت رؤية القلب بالكيفية السابقة ممكنة غير محاله ، كانت رؤيته تعالى بالإبصار كذلك ، إذ يمكن أن يخلق الله لنا فى أعيننا حالة مماثلة نرى بها ما أمكننا رؤيته بقلوبنا .

---

١ — المصدر السابق : ص ٦٥ .

٢ — المصدر السابق : ص ٦٦ ، وأيضا : إحياء علوم الدين للغزالى جـ ٤ — ص ٩٤ — ٩٥ .

وهنا نرى الغزالي يذهب نفس مذهب الأشعري في إثباته الرؤية (١) ، إذ يذهب إلي أنه تعالي يخلق لنا في أعيننا في الآخرة حالة مغايرة لحالة الابصار في الدنيا نراه بها . بل أن الغزالي أعلن صراحة موافقته لمن سبقوه من الأشاعرة فيما ذهبوا إليه في ذلك ، إذ يقول : « فاذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية ، علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه » (٢) .

أما أدلة الغزالي السمعية على إثبات رؤيته تعالى في الآخرة ، فهي نفس أدله الأشعرى ، مع الاقتصاد في ذكر الأدله . إذ إستعان بقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلي ربها ناظرة) (٣) وقوله (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) (٤) . فيرى أن مما يدل على ذلك ، أن الأولين إنما أجمعوا في ابتهالهم إليه تعالى علي طلب لذة النظر إلي وجهة الكريم ، وأن عقائدهم إنما تدل على انتظارهم لذلك (٥) .

---

١ – الاشعرى : الابانة – ص ٥٥ .

٢ – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد – ص ٦٦ .

٣ – سورة القيامة : أية ٢٢ – ٢٣ .

٤ – سورة الانعام : آية ١٠٣ .

٥ – الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد – ص ٦٦ ، وأيضا : الرسالة القدسية – ٨١ .

ثالثا : موقف الغزالي من المعتزلة :

قام الغزالي بالرد على المعتزلة فى نفيهم جواز رؤيته تعالى بالأبصار بأدلة عقلية وسمعية فى أغلب مؤلفاته وخصوصا فى كتابه « الإقتصاد فى الإعتقاد» إلا أنه رده عليهم فى المؤلف السابق كان مختصرا موجزا ، والذى دفعه إلى ذلك تسميته للكتاب « بالإقتصاد » [١] ، حيث ألزم نفسه بأصول المسائل دون فروعها ، إذ يرى أن الخوض فى هذه المسائل ليس مجاله هذا الكتاب الصغير ، وإنما فى كتب الردود مثل « تهافت الفلاسفة » و « مقاصد الفلاسفة » .

وقد أقام الغزالي رده على المعتزلة سواء من الناحية العقلية أو السمعية خاصة على فكرته في الجمع بين نفى الجهة وإثبات الرؤية . حيث يرى أن القول بالجهة هو معتقد الحشوية ، إذ أثبتوه تعالى جسما قائما بجهة [٢] .

أما المعتزلة فقد ظنت أن مذهبها يتناقض إذا هى قالت بجواز الرؤية ، لأن المعتزلة تنفى الجهة ، والقول بالرؤية عندها يستلزم الجهة « فهولاء تغلغلوا فى التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا ، والحشوية أثبتوا الجهة إحترازا من التعطيل فشبهوا » [٣] .

فاذا كان المعتزلة فى نفيهم الرؤية عنه تعالى يذهبون إلى أن ذلك يوجب

---

١ — الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد . ص ٦٩ .

٢ — « « « ص ٦٨ .

٣ — « « « نفس الصفحة .

كونه في جهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرا وهو محال ، والمفضى إلى المحال محال . فان الغزالي يذهب إلى إبطال إدعائهم ، بل ويلزمهم في ذلك مذهب المجسمة ، إذ أنهم لم يعترفوا بوجود الأدلة خواص الأجسام [١] . ويرى الغزالي — متابعا في ذلك الأشاعرة السابقين عليه — أنه تعالى يرى العالم ويرى نفسه ، وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم ، ولما كان ذلك كذلك بطل ادعاوهم .

والدليل عليه أن الإنسان يبصر ذاته في المرآه ، وذاته ليست في جهة غير جهة مقابلة . ولما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل في المرآة التى الجهة المقابلة ، فانه بذلك يبصر ذاته في غير جهة [٢] .

أما رد الغزالي على المعتزلة من الناحية السمعية ، فقد أقامه على نفس فكرته السابقة وهى الجمع بين نفى الجهة وإثبات الرؤية . وقد استند في ذلك إلى الآية الخاصة بسؤال موسى عليه السلام : « رب أرنى أنظر إليك » [٣] ، إذ يرى أن موسى — وهو من الأنبياء انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله شفاها — لا يمكن أن يجهل صفة من صفات ذاته تعالى حتى يسأل ربه الرؤية وهو عالم باستحالتها عليه تعالى « إذ كيف لم يعرف موسى أنه ليس بجهة ، أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أنه رؤية ما ليس بجهة محال » [٤] .

---

١ — المصدر السابق : ص ٦٠ ، ٦١ .

٢ — » » ص ٦١ .

٣ — سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

٤ — الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — ص ٦٧ .

فاذا إحتج المعتزلة بآيات مثل قوله تعالى « لن ترانى »[١] وقــوله « لا تدركه الأبصار »[٢]. كان رد الغزالى بأن قوله « لن ترانى » هو دفع لما إلتمسه موسى فى الدنيا « فلو قال قائل : أرنى أنظر إليك فى الآخرة، فقال لن ترانى ، لكان ذلك دليلا على نفى الرؤية ، ولكن فى حق موسى على الخصوص لا على العموم ، وهو جواب عن الاستحالة فى الحال »[٣].

ويذهب الغزالي إلى تأويل الأية « لا تدركه الأبصار »[٤] – والتى كانت من أقوى الأدلة السمعية التى استند إليها المعتزلة في نفيهم الرؤية – بمعنى أنها لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه ، كما تحيط الرؤية بالأجسام ، ومن المعروف أن الاحاطة وغيرها من مقتضيات الرؤية – وذلك على أساس مذهب الغزالي والاشاعرة – إنما تكون فى الدنيا دون الآخرة ، إذ أنه تعالى يمكن أن يغيرها فى الآخرة ، حيث تنتفى عن النفس الحجب التى تحول دون رؤيتها المعلومات . وعليه يكون المقصود من الآية أن الإبصار بشروط الرؤية التى تتطلبها لا تدركه فى الدنيا دون الآخرة (٥).

وينتهى الغزالي أخيرا بتوضيح مذهب أهل السنة ، أوأهل الحق – كما يسميهم – مبينا موافقته لهم أو موافقتهم له فيما ذهب أو ذهبوا إليه ، إذ

---

١ – سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

٢ – سورة الانعام : آية ١٠٣ .

٣ – الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٦٨ .

٤ – سورة الانعام : آية ١٠٣.

٥ – الغزالي : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٦٨ .

يقول: «وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة ومتممة، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وطريقه، وهى تكملة فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التى من لوازمها، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التى هى من روادفه وتكملاته ومشاركة له فى خاصيته، وهى أنها لا توجب تغيير فى ذات المرئى، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم، ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد فى الاعتقاد» (١).

---

١ – المصدر السابق: ص ٦٩. ومن الغريب أن نرى الغزالى، فى موضع آخر، يثبت رؤيته تعالى بالقلب أو البصيرة لا بالبصر، وذلك فى كتابه المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى) ص ١٢٧، إذ يقول: ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جمالة من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحقر معه نعيم الجنة وجمال الصورة المبصرة، بل مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة، وبين جمال المعانى المدركة الباطنة.

ولا يخفى علينا ما فى تصريح الغزالى السابقة من مشابهة بل ومطابقة بينه وبين المعتزلة، والذين انتقدهم الغزالى نقداً مريراً وخصوصاً فى مذهبهم فى نفى الرؤية، وتأويلهم الآيات الواردة باثباتها بمعنى العلم، إذ اتفق أغلب المعتزلة على تأويل الرؤية بمعنى العلم كأبى الهذيل وغيره (الاشعرى: مقالات الإسلاميين – ج ١ – ص ٢٨٩) فمثلا نراه يؤول سؤال موسى ربه الرؤية، بأنه لم يسألة الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لأنه لازمها، واطلاق اسم الملزوم شائع. وقد ذهب إلى نفس التأويل الجبائى وأكثر البصريين (الأيجى: المواقف فى علم الكلام ص ٣٠٠)=

. . . .

= وكذلك ذهب القاضى عبد الجبار فى كتابه « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » والذى يعدأوضح ممثل لمذهب المعتزلة فى الرؤية ، فالجزء الرابع من هذا الكتاب ، أغلبه يدور حول موضوع الرؤية ، وفيه يناقش مؤلفه حجج الخصوم من مثبتي الرؤية كالاشاعرة ، كما قدم كثيرا من الحجج العقلية التي تنفى الرؤية ، وهو يعتمد كما يرى د. عراقى « المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ١٣٣ هامش » على تأويلات جدلية إلى حد كبير ، منها ما يعتمد على جوانب فكرية ، ومنها ما يعد أدلة سمعية .

إذ نراه مثلا يذهب إلي أن المدرك منا لا يصلح أن يدرك شيئا إلا بحاسة أو ما يجرى مجراها ، وأنه مفارق للقديم تعالى فى ذلك (جـ ٤ – ص ٣٦) ، إذ الرائى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا ، أو حالا فى المقابل ، أو فى حكم المقابل « فان الشيء متي كان مقابلا للرائى بالحاسة أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، وجب أن يرى ، وإذا لم يكن مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل لم ير .

فيجب أن تكون المقابلة أو ما فى حكمها شرطا فى الرؤية ، لأنه بهذا الطريق يعلم تأثير الشرط ، أما كونه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا فى المقابل ، ولا فى حكم المقابل ، فهو لأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض ، والله تعالي ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا فى المقابل ، ولا فى حكم المقابل » . (الجزء الرابع – ص ٢٤٨ – ٢٤٩) .

=

. . . .

= وهو يشير في ذلك إلي ما ذهب إليه ضرار بن عمرو من أننا نرى القديم تعالي بحاسة سادسة وبالتالي يكون مقابلا ، ولا حالا فى المقابل ، ولا حكم المقابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس . فيقول : « مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضهـــا لبعض ، ومعلوم أن هذه العوامل مع اختلافها واختلاف بنائها متفقة فى أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أوفى حكم المقابل. على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة ، فلا يصح إثباتها . فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة ، وأن يلمس بحاسة ثامنة ، وأن يشم بحاسة تاسعة ، ويسمع بحاسة عاشرة – تعالى عن ذلك علوا كبيرا » . (جـ ٤ – ص ٢٥٢ – ٢٥٣) .

وقد ذهب القاضى كغيره من المعتزلة إلي تأويل الآيات الواردة باثبات رؤيته تعالى بمعنى العلم . إذ يضرب لذلك أمثله كثيرة من الآيات القرآنية، حيث يقول : إن الرؤية قد تكون بمعنى العلم فى اللغة ، يبين ذلك قوله تعالى « ألم تر كيف فعل ربك بعاد» (سورة الفجر : آية ٦) ، « ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل » سورة الفيل : آية ١) ، وقوله « أو لم يرى الإنسان أنا خلقناه من نطفة » (سورة يس : آية ٧٧) ، وقـــوله « ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض » (سورة المجادلة : آية ٧) ، وقوله « انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا » (سورة المعراج : آية ٦) وهو تعالى يعنى البعث . =

. . . .

= كذلك يستدل القاضى بقول المسلمين : اللهم أرنا الحق حقا فنتبعه ، والباطل باطلا فنجتنبه ، وقد ذكر أهل اللغة فى كتبهم أن الرؤية إذا بمعنى العلم ، تعدت إلى مفعولين . وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد . فاذا صح ذلك ، وأن الرؤية قد تكون بمعني العلم ، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله ﷺ : « ترون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر » ويكون هذا أصح لأنه أن حمل علي أنه أراد أن يدركونه بالبصر كما يدركون القمر ، فيجب أن يدرك فى جهة مخصوصة كالقمر ، فثبت أن وجه التشبيه فيه ، إذا حمل علي العلم من حيث شاركه فى أنه ضرورى ، أصح . (الجزء الرابع — ص ٢٣١) .

رابعا نقد ابن رشد للغزالى والأشاعرة

أقام الأشاعرة مذهبهم فى جواز رؤيته تعالى على أســـاس منطقهم فى السببية ، اذ يرون أن العلاقة بين الأسباب والمسببات غير ضرورية ، ومن ثم رأيناهم أثبتوا رؤيته تعالى رغم نفيهم عنه الجسمية ، بل وذهاب بعضهم إلى نفى الجهة عنه تعالى كالجوينى والغزالى .

أما المعتزلة وتابعهم فى ذلك ابن رشـد ، فقد كانوا على النقيض ، اذ رأوا أن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ضرورية ومن ثم كان نفيهم الرؤية ناجما عن نفيهم الجهة عنه تعالى .

وإنطلاقا من ذلك وجه ابن رشد والمعتزلة إنتقادهم للأشاعرة ، وسوف نعرض فى هذا الصدد لإنتقاد إبن رشد ، مكتفين بالإشارة إلى نقد المعتزلة .

يرى ابن رشد — فى نقده لمذهب الأشاعرة فى إثبات جواز رؤيته تعالى رغم نفيهم الجهة والجسمية عنه تعالى — أنهم بذلك قد خرجوا عن الشروط المحددة للرؤية ، متأثراً فى ذلك بأرسطو من خلال شروحه وتلاخيصه ، كما يذهب إلى ذلك د. عراقى (١) . إذا يشترط ابن رشد وجود المرئى فى مواجهه الرائى ، كذلك يشترط الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر (٢) وكذلك اللون وغير ذلك .

---

١ ـ عاطف العراقى المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ ص ١٣٦

٢ ـ ابن رشد: مناهج الأدلة ص١٨٧ ،وأيضا تلخيص الحاس والمحسوس لابن رشد ـ تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة سنة ١٩٥٤ ص١٧٧، =

وإذا كان الأشاعرة قد بنو رأيهم فى ذلك علي غيره هذه الشروط التى إشترطها أو حددها ابن رشد ، فانه يرى لذلك أنهم قد لجأوا إلى حجج سوفسطائية (١) ويتهمهم لذلك بأنهم خلطوا بين إدراك العقـــل وإدراك البصر (٢) ، اذ العقل يدرك ما ليس فى جهة أى فى مكان ، أما إدراك البصر فيشترط فيه الشروط السالفة .

أيضا يبطل ابن رشد احتجاج الأشاعرة باثبات جواز الرؤية بالوجود ، بمعنى أن كل موجود يصح أن يرى خلافا للمعدوم ، ويرى أن ذلك غير ضرورى ، والا لجاز أبصار الاصوات وسائر المحسوسات الخمس ، وأن يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس حاسه واحدة ، وهذا مما يخرج عن العقل (٣) . ودليل ابن رشد علي ذلك أن الاصوات موجودة ولكننا لا نراها (٤) .

وقد ربط ابن رشد فى نقده للأشاعرة بين رأيهم فى الجسم ، ورأيهم فى رؤيته تعالى ، اذ يرى أنهم جمعوا بين نفى الجسمية ، وبين إثبات الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، ونفوا قياس الشاهد على الغائب فيما يتعلق بكون المرئى

= وأيضا : تلخيص كتاب النفس لابن رشد ـ نشرة د. أحمـــد فؤاد الأهوانى ـ القاهرة سنة ١٩٥٠ ـ ص ٣٢

١ ـ ابن رشد : منهاج الأدلة ـ ص ١٨٦

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٨٦ ـ ١٨٧

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٨٧

٤ ـ المصدر السابق : ص ١٨٩

فى جهه من الرائى (١) .

كذلك حاول ابن رشد نقد الاشاعرة فى هذا المقام عن طريق إلتزامه بشروط التعريف ، اذ يرى أن تعريف الاشياء لا بد أن يكون ثابتا محددا وأن يكشف عن خصائصها ، كتعريف البصر مثلا(٢) ، وهو ينكر فى ذلك أن يكون البصر مدركا للأشياء « والا لزم أن تكون مدارك المحسوسات واحدة بالجنس ، فلا يكون هناك فرق بين مدرك السمع ومدرك البصر » (٣) .

وينتهى ابن رشد فى إنتقاده للأشاعرة إلى نفى رؤيته تعالى ، إذ يرى أنه من العسير أن تجمع فى إعتقاد واحد بين نقيضين ، بين موجود ليس بجسم ، وأنه مرئى بالابصار فى نفس الوقت « لان مدارك الحواس هى فى الاجسام أو أجسام » (٤) .

وكذلك ينتقد ابن رشد الغزالى حين ذهب إلى الجمع بين نفى الجهة ، وإثبات الرؤية ، نافيا بذلك عنه تعالى الشروط التى تتطلبها رؤية المحدثات من جهة ومكان ومقابله وإتصال شعـــاع ونحوها ، ومتابعا فى ذلك الاشاعرة (٥) ، موكدا أن الإنسان يبصر ذاته فى المرأة ، وذاته ليست فى

---

١ ـ ابن رشد : منهاج الادلة ، ص ١٨٦

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٨٨

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٨٩

٤ ـ المصدر السابق : ص ١٩٠

٥ ـ الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٥٩ ، وأيضا الرسالة =

جهة غير جهة مقابلة ، ولما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل فى المرآه التى فى الجهة المقابلة ، فيترتب على ذلك أنه يبصر ذاته فى غير جهة [1].

وهكذا كان نقد ابن رشد للاشاعرة ـ فيما يتعلق بموضوع رؤيته تعالى ـ صادر عن إيمانه بمبادىء فلسفية يقينية برهانية . كالاعتقاد بضرورة التلازم بين الأسباب ومسبباتها .

= القدسية للغزالى ـ ص ٨١ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى ـ ج ١ ص ١٠٠ . ويجدر الإشارة فى ذلك ، أن نفى الغزالى والأشاعرة للشروط المحددة للرؤية وإنكارهم تبعـــا لذلك على النافين للرؤية مذهبهم ، كان إنطلاقا من مذهبهم فى السببية ، إذ نفوا جميعا أن تكون العلاقات بين الأسباب والمسببات ضرورية واستبدلوا ذلك بفكرة جريان العادة . وقد ذهب البعض معللين لذلك ، بأن مذهبهم السابق فى السببية كان لرغبتهم فى إتساع المجال للقول بالمعجزات وخرق العادات . (محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ـ ج ٢ ـ ص ١٩٩) وأيضا : عاطف العراقى تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ ص ١٢٥ . وأيضا : جولد زيهر ـ العقيدة والشريعة ـ ص ١٦ ، ١١٧ .

١ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٦١ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة للغزالى ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٦ ـ ص ٤٢ .

١ — أثبات الأشاعره وحدانية الله :

كما أثبت الأشاعره الصفات الوجودية له تعالى — كقيامة بنفسه ، ووجوده ، ومخالفته للحوادث ، وقدمه وبقائه مدللين على ذلك بكل من الأدله العقلية والنقلية — فإنهم قد أثبتوا لله أيضا الوحدانية ، كصفة من الصفات الوجودية أو النفسية .

وقد إتفق الأشاعره جميعا على إثبات الوحدانية له تعالى فيما يسمى ببرهان التمانع ، إذ الله واحد بمعني عدم التعدد في ذاته وصفاته وأفعاله فالله واحد في ذاته واحد في صفاته . بمعنى أن كل صفة من صفات الله واحده ، فليس له صفتان أو أكثر من نوع واحد ، كقدرتين [١] ، وليس لغيره صفات تشبه صفاته [٢] « ليس كمثله شيء » [٣] ، وهو واحد في الفعالة ، إذ أن جميع الكائنات مخلوقة بقدرة الله وحدها ، فلا شريك له فيها وليس لغيره فعل من الأفعال [٤] .

---

١ — نقول موضحين ذلك ، أن مازاد على صفة واحده من كل نوع لا فائدة فيه . لأن من لوازم صفات الله أن تكون كل واحده منها كامله ومستقله ، وإتصافه تعالى بما لا فائدة فيه عبث ، والعبث محال عليه تعالى .

٢ — توضيح ذلك ، بأنه لو كان لغير الله صفات تشبه صفاته تعالى ، لكان ذلك الغير إلها ، فتعددت الآلهه ، لكان قام البرهان على إستحالة التعدد « قل هو الله أحد » سورة الاخلاص : آية ١ .

٣ — سورة الشورى : آية ١١ .

٤ — وبرهان ذلك ، أنه لو كان لغير الله فعل ، لما كانت جميع الكائنات مستنده إلى قدرة الله وحدها ، ولكن ثبت بالدليل أستناد جميع الكائنات إلى قدرة الله وحدها .

ويدل على عدم وجود ذات تشبه ذاته تعالى، أنه لو فرضنا وجود ذات غير ذات الله ، متصفة بصفات الألوهيه ، لوجد الهان ، ولو وجد الهان لامكن الخلاف بينهما ، كان يريد أحدهما وجود شيء ، ويريد الآخر عدم وجوده ، فان نفذ مرادهما معا ، لزم إجتماع النقيضين ، وهو باطل وإن لم ينفذ مرادهما معا ، لزم عجزهما فلا توجد هذه الكائنات ، وعدم وجودها باطل بالمشاهده .

فاذا بطل جميع ذلك ، بطل ما أدى إليه وهو تعدد الآلهه ، ووجب إتصافه تعالى بالوحدانية « قل هو الله أحد »(١) « ولو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا »(٢) « وما كان معه من آلهه إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون »(٣) .

كان ذلك ملخص لبرهان التمانع ، والذى إستخدمه الاشاعره جميعا ، متقدمين ومتأخرين فى إثبات وحدانية الله، على اختلاف بينهم . فالاشعرى مثلا إستخدم البرهان السابق - برهان التمانع - كما أوضحناه ، مهملا بذلك لاحتمال إتفاق الإلهين ، بينما استطاع الاشاعرة المتأخرين على الاشعرى ، أن يتداركوا هذا النقص فى مذهبه ، فاستكملوه - كما سيتضح بيانه باذن الله .

إلا أنه يمكننا القول بأن الاشاعره وأن إستخدموا برهان التمانع فى

---

١ - سورة الاخلاص : آية ١ .

٢ - سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

٣ - سورة المؤمنون : آية ٩١ .

إثبات وحدانية البارى ، إلا أنهم لم يأتوا فى هذا الصدد بجديد ، فقد كان هذا البرهان معروفا ومستخدما قبل الاشعرى . إذ نجده عند الشافعى (١) . أضف إلي ذلك أنهم لم يبرهنوا على الوحدانية – بنفس الدليل – بطريقة عقلية مؤدية إلى البرهان ، وإنما قدموا دليلا نقليا . كان إستدلا لهم بمثابة تفسير للايات الوارده بهذا الدليل ، أكثر من كونه برهانا عقليا فلسفيا . نقول ذلك متفقين مع ابن رشد (٢) — فى نقده الذى وجهه للاشاعره فى معرض إثباتهم وحدانية البارى بدليل التمانع . وإن كنا نختلف معه فى ناحية أو أكثر من نواحى نقده للاشاعره ، منها قوله بأن إستدلالهم بهذا البرهان لا يرضى العامة (٣) ، إذ نرى أنه يعد مناسبا تماما لعقلية هؤلاء نظراً لبساطته .

فاذا تتبعنا المذهب الاشعرى عند أصحابه ، مفصلين لما سبق ، وجدنا الاشعري يلجأ إلي برهان التمانع المستند إلي أدلة سمعيه من القرآن كقوله تعالى « لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا » (٤) فى إثبات وحدانية الله – وهو نفس الدليل الذى لجأ إليهه المعتزلة فى نفى الثانى عن الله وإثباتة واحدا فى القدم ، وهو أخص صفاته تعالى عند المعتزلة (*) ، بينما يرى الاشعرى

---

١ – جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها – ص ٢١٥ ، وأيضا الفقه الاكبر للشافعى – ص ٨ .

٢ – عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ٧٩ .

٣ – ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد أهل الملة – ص / ١٥ .

٤ – سورة الانبياء . آية ٢٢ .

* – يمكننا القول بأنا نجد الدليل فى كثير من جوانبه لدى المعتزله =

= وبالأخص عند القاضى عبد الجبار فى كتابه « المغنى » الجزء الرابع . إذ نراه يعقد فصلا عنوانه « فى ذكر الدلالة عن أنه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل قديم ثان » . يقول فيه : لو كان معه عز وجل قديم ثان ، لوجب كونه قادراً لنفسه ، ولو كان معه قادراً ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورهما واحداً ، لأن ذات أحدهما كذات الآخر ، ولذاتها يتعلقان بالمقدور . فاذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ، وجب تعلقه به ، لأنه لو لم يتعلق به ، لأدى إلى كونه مخالفا له من حيث لم يتعلق بما تعلق به الآخر لذاته .

يوضح ذلك أن كل معنيين تعلقا بغيرهما لذاتها ، فيجب أن يتعلق أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر . ومق تعلق أحدهما بشىء دون الاخر ، أنبأ ذلك عن إختلافهما ، فلو لم يكن مقدوراً بين قادرين لنفسهما مقدوراً ، واحداً ، لأدى ذلك إلى كونها مختلفين من حيث تغاير مقدورهما ومتفقين من حيث كانا قديمين وقادرين لأنفسهما ، وهذا مما قد بينا فساده .

وقد علم أن كون المقدور الواحد لقادرين محال ، فيجب إذا نفى قديم ثان مع الله ، لأن القول باثباته يؤدى إلى أمور ، فاما أن يقال بأنه ليس قادراً لنفسه ويقدران على مقدور واحد ، وقد بينا فساد ذلك . أو أن يقال هو قادر لنفسه ، ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك يوجب لما ذكرناه الآن من إختلافهما وإتفاقهما ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قديما ثانيا . «المغنى — جـ ٤ رؤية البارى ـ ص٢٦٧ ، ٢٦٨» . =

= أيضا يقدم القاضى عبد الجبار دليلا آخراً على نفى الثانى عن الله ، وهو يبنى هذا الدليل على أصول منها : القول بأن القديم لنفسه ، وأن ما شاركه فى كونه قديما يجب كونه مشاركا له فى سائر الصفات الذاتية ، ومنها القول بأن المقدور الواحد لا يصح كونه مقدوراً لقادرين ، ومنها أن القادر لنفسه يجب ألا تتناهى مقدوراته ، ومنها أن تناهى المقدور يقتضى كون القادر قادراً بقدره ، ومنها أن القادر بقدره لا يصح أن يكون قادراً بقدره إلا وهى حالة فيه (ص ٢٧٦) .

فاذا صح كونه تعالى قديما لذاته ، وجب فيمن شاركه فى القدم أن يكون مثله ، إذ أن القدم هو أخص صفاته تعالى ، وإذا شاركه فى كونه قديما لذاته وجب مشاركته له فى سائر صفاته الذاتية ، لأن الذاتين إذا اشتركا فى صفة من صفات الذات،فقد علم أن ذات أحديهما يجب أن تستحق سائر ما تستحقه الأخرى ، لأن ما أوجب استحقاقه لأحدهما يوجب استحقاقه للاخر . ولو جوزنا إشتراكهما فى صفة الذات ، وأن أفترقا فى صفه أخرى ، لاوجب ذلك كون أحدهما مخالفا لما هو موافق له ، وإلى أن يوافقه ما يخالفه ، ويستحيل فى الذات الواحدة الوفاق والخلاف ، كما يستحيل أن نوجب الحدوث والقدم .

وعلى ذلك يرى القاضى أن الاشتراك فى صفة الذات ،يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات ، ويوجب أيضا الاشتراك فى الاحكام الراجعة للذات . أما وجوب الإتفاق فيما لا يرجع إلى الذات ، فيرى أنه =

. . . .

= غير واجب . (ص ٢٥٢ — ٢٥١ — ٢٥٠) .

ويبطل القاضى فى ذلك أيضا أن يكون معه تعالى ثانيا عاجزاً وليس بقادر ، وذلك لان مشاركة هذا الثانى له فى كونه قديما ، يوجب مشاركته له فى كونه قادراً لنفسه ، وإذا وجب كونه قادراً لنفسه ، إستحال كونه عاجزاً ، وذلك لان وجوب كونه قادراً — كما يرى ذلك القاضى يمنع من كونه غير قادراً ، أو كونه عاجزاً ، لما فى ذلك من تناقض . (ص ٢٥٢ - ٢٥٣) .

أيضا يورد القاضى دليلا آخراً على أنه عز وجل لا ثانى له — وهو نفس دليل الاشعرى والاشاعره — وهو أنه لو كان له تعالى ثان ، لوجب كونه قادراً لنفسه من حيث شاركه قديما . ويرى القاضى أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما ممانعة الآخر بناءاً على وجوب قدرة كل منهما على الشىء وضده ، إذ صح كل منهما قادراً لنفسه ، فاذا يصح التمانع بينهما .

وإذا صح ذلك ، وأراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه فى نفس الوقت ، يرى القاضى أن ذلك لا يخلو من ثلاث : فاما أن يتحقق مراديهما وهو محال نظراً لتضادهما . وأما ألا يتحقق مراديهما معا ، وذلك يوجب كون كل واحد منهما مانعا لصاحبه ، مما يدل على تناهى مقدورهما ، وهذا يبطل القديم الواحد ، فضلا عن القديم الثانى . وأما أن يتحقق مراد أحدهما دون مراد الآخر . وبذلك يكون المتحقق مراده هو الأقدر من صاحبه ، فيجب من ذلك كون صاحبه متناهى المقدور ، مما يشير إلى =

أن أخص صفاته تعالى هو القدرة على الاختراع [١] وتابعة الاشاعرة فى مـــذهبه هـذا — أيضا نجـــد الاشعرى يستند إلى أدلة سمعية أخرى [٢] مثل قوله تعالى « لو كان معه آلهة أخرى إذا لا بتغوا إلى ذى العرش سبيلا » [٣] ، كذلك قوله تعالى « ما إتخذ الله من ولد وما كان معه من آلهة إذا لذهب كل آله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » [٤] ، وأيضا قوله تعالى « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » [٥] .

ويستخلص الأشعرى من الايات السابقة والتى يستند إليها دليل التمانع عنده ، أنه لو كان هناك أكثر من آله واحد ، لما كان هذا العالم بما

= كونه قادراً بقدره حالة فيه ، وهذا يوجب كونه جسما محدثا .

ويخرج القاضى من ذلك بقوله : فقد صح بأن القول باثبات ثان مع الله يؤدى : أما إلى إجتماع ضدين ، أو أبطال القديم الواحد وكون ذلك الثانى محدثا ، وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثانى له . (المغنى — جـ ٤ — رؤية البارى — ٢٧٥) .

١ ـ الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ـ ص ٩١ .

٢ ـ الأشعرى : اللسع ـ ص ٨ ، وأيضا : إستحسان الخوض في علم الكلام ـ ص ٨٩ .

٣ ـ سورة الإسراء : آية ٤٢ .

٤ ـ سورة المومنون : آية ٩١ .

٥ ـ سورة الرعد : آية ١٦ .

فيه من حكمة وإتساق ، وذلك لأن الكثرة عند الأشعرى توجب صحة وقوع الإختلاف والتمانع من المراد ، فالأشعرى يرى أننا لو فرضنا الكلام فى جسم . وأراد أحدهما تحريكه والاخر تسكينة ، لم يخل الحال من ثلاثة أمور : فاما أن تنفذ أرادتها معا ، فيكون الجسم متحركا ساكنا فى محل واحد وفى حالة واحدة ويجتمع بذلك السكون والحركة ،وهو محال . وأما ألا تنفذ إرادتها فيكون كل واحد منهما عاجزاً قاصرا عن تحقيق مراده ، وهذا أيضا مستحيل وأما أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثانى ، فيصير الثانى مغلوبا على أمره ممنوعا من تحقيق إرادته ، وذلك ينافى الألوهية ، ويكون المنفرد بالفعل هو الاله . والعاجز ليس باله [١] .

والواقع أن الأشعرى لم يفصل القول فى سبب إستحالة وقوع الإتفاق بين الإلهين ، معتبراً ذلك من القضايا البديهية التى لا تقوم الدليل عليها . وهذا يعد خطأ من جانب الأشعرى . إذ كان هذا التغاضى منه عن مناقشة ناحية من أهم نواحى دليله بمثابة الثغرة التى نفذ إليه منها خصومة . فعلى سبيل المثال يتهمه د. محمود قاسم متفقا فى ذلك مع ابن رشد — بأن دليله لا يستند إلى برهان قطعى ، إذ يعد دليلا إقناعيا فقط وليس منطقيا ، حيث أثبت الأشعرى إختلاف الإلهين ، ولم يثبت إحتمال إتفاقهما [٢] « لأنه كما يجوز فى العقل أن نقول بالاختلاف بين الالهين ، فانه يجوز أيضا إتفاقهما ، بحيث يكونا كصانعين إتفقا على مصنوع واحد » [٣] .

---

١ — الأشعرى : اللمع — ص ٨ .

٢ — محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد — ص ٣٢ — ٣٣ .

٣ — ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة — ص ١٥٧ — ١٥٨ .

ويرد د. جلال موسى ، محاولا دفع هذا الاتهام عن الأشعرى [١] ، فيرى أن الأشعرى لم يثبت إحتمال إتفاق الالهين مكتفيا باثبات إختلافهما ، لأنه أعتبر أن الإتساق والحكمة والنظام فى العالم دلائل واضحة وكافية وحدها فى إثبات الوحدانية له تعالى ، فيكون الأشعرى بذلك قد إتخذ من فكرة النظام والغائية المتمثلة فى الكون أساسا لإثبات الوحدانية له تعالى [٢]. يقول الأشعرى : « لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحد منهما » [٣] . ومن ثم فهو لم يورد إحتمال إتفاقهما ، لأنه يعد أبعد عن التصديق [٤] .

والواقع أن دفاع د. موسى يعد من جانبنا دفاعا ضعيفا ، ولذا فانه لم يحقق الغرض منه ، وهو دفع اتهام د. قاسم وغيره عن الاشعرى . إذ أن د. موسى قد كرر نفس خطأ الأشعرى ، إذ ركز دفاعه عن الأشعرى حول إثباته .. أى الأشعرى .. إحتمال إتفاق الإلهين لا اختلافهما ، متجاهلا أو محاولا أن يتجاهل أن الأشعرى لم يتعرض فى دليله لا من قريب ولا من بعيد لاحتمال الإتفاق . ودليلنا على صحة ذلك هو أن الاشعرى يذكر فى معرض حديثه عن علاقة الذات بالصفات ، رداً على المعتزلة وبالتحديد على واصل بن عطاء .. حينما أعترض على إثبات الأشعرى لصفات الله كالعلم والإرادة وغيرهما وأعتبارها وجودية وقديمة ومغايرة فى ذاتها ومغايرة

---

١ ـ جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها ـ ص ٢١٥ وما بعدها .

٢ ـ حموده غرابه : الاشعرى .. ص ٩٣ .

٣ ـ الأشعرى : اللمع .. ص ٨ .

٤ ـ جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها .. ص ٢١٦ .

للذات ، بأن إثبات الاشعرى لذلك معناه تعدد القدماء ـ فيرد الاشعرى ، بأن تعدد القدماء فى ذاته لا ينافى الوحدة الواجبة لله شرعا وعقلا إنما الذى ينافيها هو تعدد القدماء (المتغايره) ولا تغاير بين الله وصفاته . ولا بين الصفات بعضها بعض (١) . فالاشعرى يرى أن معنى الغيرية هو « جواز مفارقة أحد الشيئين للاخر علي وجه من الوجوه » (٢) .

وعليه يكون الاشعرى قد أثبت فيما سبق إحتمال الإختلاف بين الآلهه دون إحتمال الإتفاق ، إذ ذهب إلي أن الوحدة تنتفى عنه تعالى فقط فى حالة إختلاف القدماء . نقول هذا وان كان بعض المتأخرين من الاشاعرة قد نفوا عن الاشعرى تعريفه السابق للغيرية ونخص من هؤلاء الامام محمد عبده (٣) . إلا أننا نري ، متفقين فى ذلك مع ما ذهب إليه د. غرابه ، من أن التعريف السابق للغيريه إنما هو ثابت للاشعري دون غيره من (الاصحاب) إذ ذكر الاشعرى التعريف السابق بنصه فى (اللمع) ، وهو من الكتب المقطوع بصحة نسبتها للاشعرى .

أيضا يلجأ د. موسى إلي أقوال الشهرستانى فى ذلك ، محاولا الخروج منها بقول إستقاه الشهرستانى عن شيخه ، ويمكن أن يسد بها النقص الحاصل في مذهب الاشعرى . كقول الشهرستانى بأن المستغنى علي الاطلاق هو من يستغنى عنه ، إذ لو فرضنا الهين استغنى كل منها عن الاخر ، لكان معنى ذلك أن كل واحد منهما مستغنى عنه مفتقر إليه وقاصر عن درجة الاستغناء

١ ــ غرابه : الاشعرى ـ ص ٩٧ .
٢ ــ الاشعرى : اللمع ـ ص ١٢ .
٣ ــ محمد عبده : حاشيته علي العقائد العضوية ـ ص ٩٩ .

المطلق ، لان نعس الإستغناء إستعلاء . والشهرستانى يرى أن ذلك محال ، لانه تعالى هو الغنى عن العالم ويفتقر العالم إليه « والله الغنى وأنتم الفقراء » (١) ، فهو المستغنى على الإطلاق يستغنى به ولا يستغنى عنه (٢) .

ويرى د. جلال موسى أن الشهرستانى باثباته السابق يكون قد استكمل المذهب على شيخه ولكننا نرى أن قول الشهرستانى لم يزد فى مذهب الاشعرى الاغموضا (٣) .

---

١ - سورة محمد : آية ٣٨ .

٢ - الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام — ص ٩٢ .

٣ - نود الاشارة إلى أن الامام محمد عبده . وهو الذى إستعان به د. جلال موسى محاولا أن يلتمس لديه حلا يمكن عن طريقة دفع الاتهام السالف عن الاشعرى كما فعل الاشعرى ولم يقدم لنا فى ذلك حلا مقبولا من جهة العقل ، إذ يثبت أنه من المستحيل أن يكون واجب الوجود أثنان نظراً لإختلافها فى التعينات « لانه لو تعدد واجب الوجود لكان لكل من الواجبين تعين يخالف الآخر بالضرورة ، وكلما اختلفت التعينات إختلفت الصفات الثابته للذوات المتعينة ، فيختلف العلم والإرادة باختلاف الذوات الواجبة ، إذ يكون لكل واحده منها علم وإراده يباينان علم وإراده الاخرى ، ويكون لكل واحدة علم وإرادة يلائمان ذاتها وتعينها الخاص بها ، وهذا التخالف يعد ذاتيا ، لان علم الواجب وإرادته لازمان لذاته من ذاته لا لأمر خارج . وفعل الواجب إنما يصح عنه على حسب علمه وحكم إرادته ، فيكون فعل كل صادر على حكم يخالف الآخر مخالفة ذاتيه . فلو تعدد الواجبون، لتخالفت أفعالهم لتخالف علومهم وإرادتهم، وهو خلاف يستحيل معه الوفاق » . « محمد عبده : رسالة التوحيد — دار المعارف — القاهرة سنة ٩٧٧ ، ـ ص ٤٢ » .

هكذا أثبت الأشعري الوحدانية لله تعالى ،وقد أثبتها كما أوضحنا بدليل برهان التمانع .

فاذا إنتقلنا إلى الباقلانى وجدناه قد إستخدم نفس الدليل الذى اعتمد عليه الأشعري فى إثباته الوحدانية للبارى ، والباقلانى فى ذلك يكاد ينقل نفس إستدلال الأشعرى ولم يزد عليه شيئا . إلا أنه استطاع أن يستكمل المذهب على شيخه (١) .

---

١ — نشير فى ذلك إلى أن الأشعرى وان كان قد أخفق فى محاولته إثبات تمانع الإلهين فى حالة الإتفاق ، فان النجاح فى هذه المحاولة كان من نصيب من تلوه من الأشاعرة وبخاصة المتأخرين منهم كالجوينى والغزالى ومن تلوه من الأشاعرة . فالتفتازانى مثلا يشير إلى دليل التمانع أو التغالب عند المتكلمين فينجح فى تحليل وابراز وفك الغموض الحاصل من القول ببرهان التمانع بقوله ، أن صانع العالم واحد ، فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحد . والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا ﴾ . وتقريره أنه لو كان الهان ، لأمكن بينهما تمانع ، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه ، لأن كلا منهما فى نفسه أمر ممكن . وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما ، اذ لا تضاد بين الارادتين ، بل بين المرادين . وحينئذ اما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان ، والا فيلزم عجز أحدهما ، وهو امارة الحدوث والا مكان ، لما فيه من شائبه الإحتياج ، فالتعدد مستلزم لا مكان التمانع المستلزم للمحال ، فيكون محالا . وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما ان لم يقدر=

والأشعرى كما سبق أن أوضحنا لم يناقش احتمال اتفاق الإلهين — فى حالة التعدد — ولذلك فان الباقلانى يسد هذا النقص فى مذهب استاذه ، مثبتا استحالة اتفاق الإلهين فيما بينهما ، وهو لم يثبت ذلك فى « التمهيد » ، اذ وقف فيه عند حد الدليل أى دليل التمانع — كما أخذه عن شيخه الأشعرى. ولكنه أثبته فى « رسالة الحـــره » قائلا : « فان قيل فيجوز ألا يختلفا فى الارادة . قلنا : هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين ، إما أن يكون ذلك لقول أحدهما للآخر : لا ترد إلا ما أريد ، فيصير أحدهما آمرا والآخر مأموراً . والمأمور لا يكون إلها . أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلا ما أراده الاخر . ولو كان ذلك كذلك ، لدل علي عجزهما . اذ لا يتم مراد أحدهما إلا بارادة الاخر وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله إلها واحدا »[١] .

هذا عن احتمال الإتفاق ، وقد إستطاع فيه أن يبرهن إلى حد ما على استحالة اتفاق الإلهين. أما عن إحتمال الإختلاف، فقد أثبته الباقلاني بنفس اثبات الأشعرى له موضحا فى ذلك وجوب إختلاف الالهةفيحالة التعدد[٢].

= على مخالفة الاخر لزم عجزه ، وان قدر لزم عجز الاخر ، وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن يكون المانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال ، أو أن يجتمع إجتماع الارادتين كاراده الواحد حركة زيد وسكونه معا . « شرح العقائد النسفية — المطبعة الأزهرية — الطبعة الأولى — القاهرة سنة ١٩١٣ » .

١ ــ الباقلانى : رسالة الحره ــ ص ٣٠

٢ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : التمهيد للباقلانى . طبعة بيروت ــ ص ٢٥

وكما ذكرنا سبق للأشعرى أن يبرهن على ذلك وتابعه فية الباقلانى متابعة تامة. ولذلك آثرنا عدم التعرض إليه منعا للتكرار.

بقى أن نذكر أن الباقلانى فى متابعته للأشعرى فى هذا الموضوع، يذكر أن الوحدانية فى معناها ، ليست هى الوحدانية من جهـــة العدد ، وانما الوحدانية عنده ، معناها عدم مشابهته تعـالى أو مناظرته لأى من المخلوقات (١) .

ننتقل بعد ذلك إلى البغدادى ، الذى يثبت له تعالى الوحدانية بدليل التمانع ، كما أثبت ذلك بنفس الدليل الأشعرى والباقلانى من قبل. والبغدادى فى إثباته الوحدانية انما يكتفى بالدليل العقلى ، دون الاشاعرة إلى الادلة السمعية التى تثبت ذلك (٢) ، ردا منه على الثنويه القائلين بصانعين قديمين أحدهما نور والاخر ظلمه ، وأيضا على المجوس القائلين بصانعين ، أحدهما قديم وهو يزدان ، والثانى شيطـــان حادث وهو واهرمن . أيضا يرد البغدادى فى ذلك على الخابطية والروافض (٣) .

وكما أثبت الباقلانى تمانع الإلهين فى كلا حالين اتفاقهما وإختلافهما ، فقد أثبت ذلك البغدادى ، مستكملا على الأشعري مذهبه ، كما فعل الباقلانى من قبل نفس الشىء . اذ يبرهن البغدادى على وجوب تمانع الإلهين ، بنفس

---

١ ـ الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ٣٠

٢ ـ البغدادى : الفرق بين الفرق ـ ص ٢٠٠

٣ ـ المصدر السابق : ص ٢٠١ ، أيضا : أصول الدين للبغدادى — ص ٨٦ .

المذهب الذى أتبعه المعتزلة فى ذلك وخصوصا القاضى عبد الجبار : اذ يرى أنه لو كان للعالم صانعان قديمان ، لوجب أن يكونا حيين عالمين ، قادرين مختارين . لأن من لا تتوفر فيه هذه الصفات ، لم يكن صانعا ، فاذا توفرت فى كل منهما الصفات السابقة وجب من ذلك إختلافهما فى المراد (١) .

والبغدادى يثبت التمانع بين الإلهين فى حالى الاتفاق والاختلاف كما قلنا ، فيثبت التمانع لإختلافهما بنفس دليل الاشعرى والباقلانى ، أما تمانعهما حال الاتفاق ، فيرهن البغدادى على وجوبه ، اذ أنهما إذا كانا مختارين ولم يكن أحدهما مجبرا على مخالفة الاخر لم يصح الفعل منهما نظرا لإختلاف مراد كل منهما . ولو كان كل منهما مضطرا إلى موافقة الاخر فى مراده . لكانا مقهورين عاجزين ولم تصح الالوهية فى وضعهما (٢) .

ويذهب البغدادى إلى أن برهانه السابق لا يصح الا على مذهب الاشاعرة وحدهم ، وذلك طبقا لمذهبهم فى الارادة ، وهو لذلك لا يصح على أصول القدرية (٣) سواء منهم البغداديون أم البصريون . اذ يذهب البغداديون

---

١ ـ البغدادى : أصول الدين ـ الطبعة الثالثة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت سنة ١٩٨١ ص ٨٥

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحه

٣ ـ يشير الجوينى فى « الشامل » إلى مذهب المعتزلة فى هذا الصدد ، فيوضح أنهم ذهبوا إلى استحالة كون القديم مريدا بارادة قديمة ، أو أن يكون مريدا لنفسه . ولذلك لم يبق الا أن يكون مريدا بارادة حادثه . ولما كان المعتزلة يذهبون إلى استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ، فيتعين بذلك خلقه ، إرادته لا فى محل . « الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ تحقيق د. على النشار وآخرون ـ ص ٣٨٢ ».

منهم إلى أنه تعالى ليس بمريد ، ولذلك فالبغدادى يلزمهم مذهب الثنويه من القائلين بصانعين قديمين لا يختلفان فى المراد ، نظرا لانعدام الارادة على أصلهم . أما البصريون فيذهبون إلى أنه تعالى مريد بإراده حادثة يخلقها لا فى محل ، وهو أيضا يلزمهم كما ألزم البغداديون مذهب الثنويه بناء على قضية أصلهم (١) .

ويبرهن الاسفرايينى على ثبوت الوحدانية له تعالى بنفس برهان التمانع ، الذى إستخدمه من سبقوه من الأشاعرة فى أثبات الوحدانية ، الا أنه يثبت إستحالة وجود الهين — لو فرض التعدد — بطريقة تختلف إلى حد ما عمن سبقوه من الأشاعرة ، حيث يرى أننا لو فرضنا وجود الهين . ولم يقدر أحدهما على كتمان شىء عن الآخر ، فان ذلك يشير إلى كون قدرتهما ناقصة متناهية ، ويرى ذلك أيضا . إذا كان أحدهما قادرا على ذلك دون الاخر ، فانه يشير إلى كون علمها أيضا ناقصا متناهيا (٢) .

وينتهى الاسفرييني من إثباته مقررا إستحالة وجود الهين متصفين بصفات الألوهية ، إذ يقول : « ومن كان علمه أو قدرته متناهيا ناقصا ، لم يكن إلها صانعا ، بل كان مخلوقا مصنوعا » (٣) .

ويفارق الاسفرييني البغدادى مقتربا فى الأشعرى والباقلانى ، حين يرد

---

١ — البغدادى : أصول الدين — ص ٨٥ — ٨٦

٢ — الاسفرايينى التبصير فى الدين — نشرة الكوثرى — مكتبة الخانجى — القاهرة سنة ١٩٥٥ — ص ١٣٧

٣ — المصدر السابق : نفس الصفحة

برهان التمانع للايات الواردة فى القرآن الكريم مثل قوله تعالى ـ ﴿ لو كان فيها آلهه إلا الله لفسدتا ﴾ (١) وقولى تعالى ﴿ قل لو كان معه آلهه كما يقولون إذا لا بتغوا إلي ذى العرش سبيلا ﴾ (٢) وأيضا قوله تعالى ﴿ قل انما أوحى إلي إنما إلهكم إله واحد ﴾ (٣) . وأيضا يرد الاسفراييني دليل التمانع إلى الايات الواردة فى سورة الإخلاص (٤) .

هذا عن المتقدمين من الأشاعرة ، وهم كما رأينا يكادوا أن يكونوا متفقين جميعا على إثبات وحدانية الله بدليل واحد هو دليل التمانع ، وان اختلفوا بعد ذلك فى كيفية العرض ، أو فى عرضهم لهـــذا الدليل ناقصا أو كاملا .

فاذا انتقلنا الى متأخرى الأشاعره وجدنا فى مقدمتهن الجوينى ، والذى أثبت وحدانية الله ببرهان التمانع تمشيا مع مذهب من سبقوه من الأشاعره ، الا أنه فصل هذا الدليل وأسهب القول فيه ، داحضا فى ذلك كل الادعادات التى وردت اليـــه من خصومه على اختلافهم كالفلاسفة والمعتزله وأيضا النصارى ؛ اذ يرى أن أقانيمهم التى يرونها آلهـه ، واجماعهم على التثليث ، انما يقدح فى القول بالوحدانية (٥) .

---

١ ـ سورة الأنبياء : آية ٢٢

٢ ـ سورة الاسراء : آية ٤٢

٣ ـ سورة الأنبياء : آيه ١٠٨

٤ ـ الاسفرييني : التبصير فى الدين ـ ص ١٣٧

٥ ـ الجوينى : الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ـ ص٣٨

يبدأ الجويني اثباته الوحدانية بتعريف الواحد مصطفا مذهب الباقلاني في ذلك ، اذ يرى أنه الشيء الذي لا ينقسم (١) وهو يذهب الى أن هـذا التعريف يتردد بين معان عده يجب الاعتقاد بها جميعا اذ لا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركنا من تلك المعاني ، فقد يراد بالواحد ـ الشيء الذي لاينقسم وجوده ، وقد يراد به نفي النظائر والأشـكال عن الموصوف بالاتحاد ، اذ ينفرد بصفات لا يشارك فيها كقولنا : فلان واحد عصره ، أيضا قد يطلق الواحـد ويراد به أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه . وينقل الجويني عن الباقلاني في ذلك قوله : « وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفه

=وما بعدها ، ويمكننا القول موضحين مذهب النصارى في ذلك بشكل موجز معتمدين على ما أورده د. ابوريده ، في تعليقه على كتاب دي بور (تاريخ الفلسفه في الاسلام) الترجمه العربية — ص ٨١ هامس) ، أنهم — أي النصارى ـ قد اثبتوا الأقانيم الثلاثة على أنهـا صفات . وينقل د. ابوريده عن ابن كبر في كتابه (مصباح الظلمه وايضاح الخدمة) قول النصارى بأن « ذات الباري تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، ويعبر عنها — أي الأقانيم — النصارى بالأب والأبن والروح القدس ، فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ، والأبن هو الجوهر مع صفة النبوه ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فالموضوع — أي الذات — واحد والمحمول — أي الصفات المعبر عنها بالأقانيم — ثلاثة ، والجوهر قائم بذاته والاقانيم قائمة بالجوهر » .

١ ـ الجويني : الشامل في أصول الدين ـ طبعة الاسكندرية ـ ص ٣٤٥

الاله ، فهو المتحد فى ذاته المقدس عن الانقسام والتجزئه ، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء . وهو الواحد على أنه الملجأ فى دفع الضر والبلوى ، ولا ملجأ سواه . ولا ملاذ فى انتفاء النفع وروم دفع الضر الا اياه . ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركنا من هذه الأركان الثلاثة » (١)

ويرى الجوينى أن هذا التعريف للواحد لدى الباقلانى ومن تابعه من الأشاعره هو وحده الحق دون ماسواه ، ولذلك نراه ينكر على المخالفين له فى هذا التعريف تعريفاتهم كتعريف الفلاسفة للواحد بأنه الشيء الذى لا يكثر ولا كثرة ، وهو لا ينكر هذا التعريف فى ذاته اذ يعد معناه مقارنا لتعريف الأشاعره السابق ، ولكنه ينكره لما فيه من غموض وابهام (٢) ايضا ينكر الجوينى تعريف المعتزلة للواحد بأن الشيء الذى يقال عنه اذا أضيف الى شيء آخر شيئان ، اذ يرى انه تعالى وان اتصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن يقال فيه بأنه أحد الأشياء أو الشيء من الأشياء ، اذ يفضى ذلك إلى التجنيس والتمثيل وهو باطل من جهة الشرع . وأيضا فان ذلك لا يستقيم على شرط الحدود اذ أن شرط الحد هو قصره على المحدود ، وليس تعليقه بغيره مع الاشتراك فى عين المقصود (٣) . وهو أيضا ينكر على الصالحى وعباد بن سليمان من المعتزلة تعريفهم للواحد بأن معناه فى صفاته تعالى أنه

---

١ ــ المصدر السابق : ص ٣٤٧

٢ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ــ المصدر السابق ص ٣٤٨

الممدوح بأن يقال لله واحد ، ويري أن ذلك يعد باطلا لما فيه من تفريق للوحدانية إلى قول المادحين ، وهو مفض الى نفى الوحدانية فى الأزل ، إذ يذهب المعتزله الى القول بحدوث الكلام [1]

ويرى الجوينى أن الوحدانيه تعد صفه من صفات النفس ، وليست معنى زائدا علي الذات . يقول الجوينى مرددا فى ذلك مذهب الباقلانى : « كون الواحد واحدا لا يرجع الي معنى زائد على ذاته ، فانه لو كان واحدا لمعنى ، لكان ذلك المعنى واحدا لمعنى أيضا ، ويفضى ذلك الى اثبات لا نهايه له من المعانى » [2] . وهو ينفى فى ذلك عن الباقلانى وأصحابه قولهم بأن الوحدانية تعد من صفات الذات [3] . والاتحاد أو الوحده فى رأى الجوينى يعد صفه اثبات بالاضافة الى كونه من صفات النفس ـ وهو قول الباقلانى ـ « لأن كل صفة من صفات الاثبات ترجع الى الذات دون معنى زائد عليها ، فهى صفه نفس عندنا » [4] ، وهو لذلك ينكر علي ابو هاشم الجبائى من المعتزله مذهبه ، إذ ذهب الى اعتبار الوحدانية صفه نفى [5] .

ويذهب الجوينى فى تمهيده لاثبات الوحدانية الى أن صفاته تعالى لا تتحد به ، وهو في ذلك ينقل قول أبا اسحق الاسفرايينى ، اذ يرى أن اتحاد

---

١ ـ الجوينى : الشامل — ص ٣٤٧

٢ ـ المصدر السابق : ص ٣٤٩

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٥ ـ الجوينى : الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٣٤٩

الذات والصفات يؤدى إما إلى نفى الصفات وهو مذهب المعتزلة والفلاسفة أما المصير الى اتحادهما بالوجود — وهو مذهب المعتزله والفلاسفة، واما الى اثبات الصفات والذات، مع المصير الى اتحادهما بالوجود — وهو مذهب النصارى، كلا المذهبين يعد باطلا على أصول الأشاعرة. وعليه «فالإله واحد وهو موصوف بصفات الألوهية» (١)

ويذهب الجوينى الى تعريف التوحيد، كما عرف الواحد من قبل، فيرى أنه متضمن لعدة معان «فقد يراد به فصل شىء من شىء، وافراده عنه بعد انضمامه اليه، وقد يراد بالتوحيد الاتيان بالفعل الواحد على التفريد، وقد يراد بالتوحيد اعتقاد الواحدانية، وقد يريدون بهذه الأخبار عن التوحيد قولا مع عدم الاطلاع اعتقاد القائل» (٢).

ويبرهن الجوينى كما برهن سابقيه من الأشاعره على أثبات وحدانية البارى بدليل التمانع، وهو فى ذلك يبرهن على التمانع بين الالهين فى كلا حالى اتفاقهما واختلافهما، وبذلك يكون الدليل عنده كاملا كما كان كاملا عند الباقلانى وغيره من الأشاعرة المتقدمين سوى الأشعرى. وقد برهن الجوينى على تمانع الالهين فى حالة اختلافهما بنفس أسلوب الاشعرى وغيره ممن تلوه (٣)، لذا فلن نتعرض لهذا الجانب فى بحثنا فى هذا المقام، منعا للتكرار.

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٣٥١

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ـ الجوينى : الارشاد ـ ص ٥٣، وأيضا الشامل — ص ٣٥٤ وما بعدها، وأيضا : لمع الأدلة الجوينى ـ تحقيق د. فوقية حسين =

نقول أن الجوينى قد أثبت تمانع الالهين فى حال اتفاقهما ، كما أثبت ذلك في حال اختلافها ، وهو يفصل القول فى الدليل على ذلك ، اذ نراه يطرد على تقدير الاختلاف تقدير الاتفاق أيضا ، لأنه لما كان تمانع للالهين فى حال الاختلاف دالا على القصور والعجز عند وقوعه ، فان تجويزه ـ أى تجويز الاختلاف وهو الاتفاق ـ يدل على ذلك أيضا وهو القصور والعجز والعاجز أو القاصر لا يصح أن يكون الها (١) . يقول الجوينى موضحا لذلك : « فلو قدرنا انفراد أحدهما ، لما امتنع فى قضية العقل ارادته تحريك الجسم فى الوقت المفروض ، ولو قدرنا انفراد الثانى لم تمتنع ارادته تسكينه . ولا توجب ذات لا اختصاص لها بأخرى تغيير أحكام صفاتها ، فايجز من كل واحد منها عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد وذلك أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص » (٢) .

ويبطل الجوينى فى ذلك أن يكون تقسيم المقدورات بين الالهين حلا للمشكلة بحيث يمكن التغلب به على استحالة وقوع مقدور بين قادرين (٣)، وبالتالي يصح اتفاق الالهين ، ويبطلا تمانعهما فى هذا الحالة ، بحيث يمكن

= ص ٨٦ ، وأيضا : العقيدة النظامية للجوينى ـــ تعليق وتقديم زاهد الكوثرى ـــ مكتبة الكليات الأزهرية ـــ القاهرة سنة ١٩٧٩ ـــ ص ٤٢ ما بعدها .

١ ـ الجوينى : الارشاد ـ ص ٥٨

٢ ـ المصدر السابق : ص ٥٥

٣ ـ المصدر السابق : ص ٥٨

اجتماعهما على فعل واحد ، حيث يرى أنها فى هذه الحالة ، أما أن يشتركا فى الاقتدار على نوع واحد من الأعراض مثلا وهو مفض الى التمانع ، اذ كل نوع من الاعراض مشتمل على التضادات . وأما أن يجرى بشأنها — أى الإلهين المتفقين — حكم المثلين ، اذ المثلان يتضادان ، وهو مفض أيضا الى نفس النتيجة وهو التمانع [١] .

واذا اعترض على الجوينى بأنه يمكن أن يتم الاتفاق ، وذلك بأن يقدر على خلق الجواهر مثلا من لم يقدر على خلق الأعراض (٢) ، فانه يدحض تلك الدعوى بالاستناد الى حكم الجوهر الفرد . يقول الجوينى « وإن قال السائل : خلق الجوهر مقدور للذى لم نصفه بالاقتدار على الأعراض ، فنقول : الجوهر الفرد العرى عن الأعراض غير ممكن ، ولا يتعلق الاقتدار الا بممكن ، وحق المقدر على الاختراع أن يتمكن من ايقاع مقدوره »[٣] .

ويثبت الجوينى أيضا التمانع فى حالة الاتفاق فى الارادة فى موضع آخر بطريقة تختلف عما سبق الى حد ما اذ يقول : « ان لم نجوز اختلافهما فى الاراده ، كان محالا ، إذ مع وجود أحدهما ووجود صفاته ، يستحيل أن يمنع الثانى من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد ، والعاجز ممتنط

---

١ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ ـ المصدر السابق : ص ٥٩

٣ ـ الجوينى : الارشاد ـ ص ٦٠

عن رتبة الربوبية » (١) فهو يطرد فى دليـله السابق على العجز للتمانع عند تقدير الانفراد ، العجز للتمانع أيضا عند تقدير الاجتماع ، وقد سبق بيانه .

نقول مفصلين ماسبق - وهو التمانع للاتفاق - على ما قررة الجوينى ، الذى يتشابه الى حد كبير مع ماقرره من قبل كل من الباقلانى والبغدادى ، من وجوب تمانع الالهين حال اتفاقهما فى الاراده . نقول مفصلين ذلك بأنه اذا افترضنا الهين متصفين بصفات الأولهيه من علم واراده وقدره ، وقد اتفقت ارادتيهما على مراد واحد وليكن مثلا خلق الحركة فى جسم من الاجسام لأستحال ذلك ، لان الاختلاف بينهما فى هذه الحالة يكون فى المراد لا الاراده (٢) والمراد هنا هو خلق الحركة ، ولكن الحركة وهى معدوده من قبيل الأعراض ، وكل قبيل من الأعراض انما يشتمل على المضادات ويضاد الحركة السكون (٣) ، وحينئذ اما أن يحصل الأمران ، فيجتمع بذلك الضدان وهما الحركة والسكون محال ، والا فيلزم عجز أحدهما ، من حيث لم يقدر على ايقاع مقدوره ، وهو امارة الحدوث والامكان ، لما فى ذلك من شبهة الاحتياج والنقص ، مما ينافى كونه الها قادرا (٤) . أيضـا

---

١ - الجوينى : لمع الأدله - ص ٨٧ ، وأيضا : الشامل - طبعة اسكندرية ص ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥

٢ - الجوينى : الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٣٦٥ - ٣٦٦ ، وايضا : لمع الأدله للجوينى - ص ٨٧

٣ - الجوينى : الارشاد - ص ٥٨

٤ - الجوينى : الشامل - ص ٣٦٥

ذلك الي كون كل واحد فيهما لا يقدر أن يريد الا ما أراده الآخر ، اذ سلم أحدهما للآخر ارادة الفعل . وهذا بين الدلاله على عجزهما ، اذ معناه أن لايتم مراد احدهما الا بارادة الآخر .

واذا فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال ، فيكون محالا (١) .

وهذا يفصل قول الجوينى وغيره من الاشاعرة بل والمتكلمين ، والمستخدمين جميعا لبرهان التمانع فى اثبات وحدانية الله - أن احدهما أن لم يقدر علي مخالفة الآخر لزم عجزه ، والعاجز ليس باله ، فيندفع بذلك ما يقال أنه يجوز أن يتفق الالهان من غير تمانع ، أو ان تكون الممانعه والمخالفة غير ممكن ، لاستلزامها للمحال ، أو أن يجتمع اجتماع الارادتين ، كاراده الواحد حركة زيد وسكونه معا (٢) .

يقول الجوينى فى نهاية دليله السابق : « وذلك مضمون قولة تعالى (لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا) أي لتناقضت أحكامهما عند تقدير القادرين علي الكمال » (٣) .

---

١ - التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية - طبعة محمود شاكر القاهرة سنة ١٣٣١ - ص ٢١٦

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - الجويني : لمع الادله . ص ٨٧

٢ – إثبات الغزالي الوحدانية :

كما أثبت الأشاعرة ، متقدمين ومتأخرين وحدانية البارى ببرهان التمانع فقد أثبت الغزالي ذلك أيضا بنفس الدليل ، حيث يتعرض الغزالي لبرهان التمانع نافيا وجود الهين ، مثبتا وحدانيته تعالى .

وهو يفسر في بداية ذلك معنى الواحد متبعا في ذلك مذهب أستاذه الجويني – بأنه ما لا يقبل القسمة ، أى لا كمية له ولا مقدار . كما يذكر الغزالي معنى آخر للواحد ، إذ يعرف بأنه ما لا نظير له ولا ند . وهو يرى أنه تعالى منزه عن القسمة والنظير والند (١) . إذ هو « واحـــد في ذاته لا شريك له ، فرد لا مثل له ، صمد لا ضد له ، متوحد لا ند له » (٢) .

ومعنى ذلك على قول الغزالي ، أنه سبحانه تفرد بالوحـــدانية ، فلا يشاركه فيها أحد سواه ، لا يشبهه شيء ولا يشبهه شيئا وأنه لا يناظره مخلوق في رتبته كما أنه لا يوجد ضد له يضاده ويمانعه وذلك لأنه صمد يغنى عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء ، كما أنه لا مثل له تعالى لا في ذاته ولا في صفاته ولا فيهما معا ، وهو متفرد وحده بالخلق والإبداع ، فهو خالق لكل ما سواه ، ولا ند له يناظره في كل ما اتصف به (٣) .

---

١ – الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد – ص ٦٩ – ٧٠ .

٢ – الغزالي : الأربعين في أصول الدين – نشرة الكردى – طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ ص ٣٥ .

٣ – الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد – ص ٦٩ – ٧٠ ، وأيضا : احياء علوم الدين – جـ ١ – عقيدة أهـــل السنة – ص ١٥٤ . وأيضا : الرسالة القدسية – ص ٨١ ، وأيضا : المقصد الأسنى في شرح معاني أســـماء الله الحسنى – ص ١٤٤ .

ويذهب الغزالى – فى معرض إثباته وحدانية الله – إلى إعتبار الوحدانية من صفات النفس ، ومن ثم فهو تعالى واحد لنفسه وليس لمعنى زائد على ذاته حيث يقول : « فإن كونه واحداً يرجــــع إلى ثبوت ذاته ونفى غيره »⁽¹⁾ ولذلك نرى الغزالى يذكر صفة الوحدانية فى كتابه « الإقتصاد فى الإعتقاد » فى القطب الخاص بذاته تعالى ، إذ يعد تلك الصفة من صفاته تعالى النفسية ، كوجوده ، وقدمه ، وبقائه وتنزيهه (٢) .

وكما سبق أن بينا فى تفسير الغزالى لمعنى الواحد ، أنه يطلقه ويريد به معنيين ، إذ هو الذى لا يتجزأ بمعنى عدم قبوله الانقسام ، وهو أيضاً الذى لا يثنى ، بمعنى أنه لا نظير له فى رتبته . ويبرهن الغزالى على ثبوت المعنى الأول له تعالى ، بأنه سبحانه يستحيل تقدير الإنقسام فى ذاته ، إذ أنه تعالى لا كمية له ولا أجزاء ، وهو يشبهه تعالى فى ذلك بالجوهر الفرد (٣) وأيضاً بالنقطة . فلما كان الإنقسام لا يكون إلا فى ذى كمية ، والتقسيم هو تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ، فان الانقسام والتقسيم فى حقه تعالى محال (٤) .

أيضاً يبرهن الغزالى على ثبوت المعنى الثانى للواحد ، وهو أنه لا يثنى بمعنى أنه لا نظير له فى رتبته ، ولا ضد له ، وهو يشبهه فى ذلك بالشمس ،

---

١ – الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد – ص ٦٩ .

٢ – المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ – الغزالى : المقصد الأسنى – ص ٤٤ ، وأيضاً الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٩ .

٤ – المصدر السابق : نفس الصفحة.

وإن كانت الشمس من الممكن أن يكون لها نظير ، إذ هى من قبيل الأجسام . أيضا يثبت الغزالى أنه تعالى لا ضد له إذ أن الضد هو الذى يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يتجامع معه ، والبارى يتعالى عن قبول المحل والحول فيه ، ولذلك فهو لا ضد له [١] . يقول الغزالى : « فان كان فى الوجود موجود ينفرد بخصوص وجوده تفردا لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا ، فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا » [٢] .

وكما أثبت الغزالى انتفاء الضد عنه تعالى ، فانه يثبت أيضا انتفاء الند له سبحانه ، ومعناه على مذهب الغزالى أنه تعالى خالق لكل ما سواه ، فاننا إن إفترضنا له شريك ، لبطل ذلك ، لأنه إما أن يكون مثله من جميع الوجوه ، أو يكون أرفع منه فى المرتبة ، أو أن يكون دونه . وهو يرى أن الوجوه السابقة جميعا محال تحققها ، ولذلك فالمفضى إليها محال [٣] .

وهو يحيل كون الشريك له تعالى — إذا افترضنا وجود شريك له فى الألوهية — مثله من كل الوجوه ، لأن كل مثلين فهما متغايران ، وهما إن لم يتغايرا لم يكونا اثنين بل كانا واحدا ، إذ لم نغفل الاثنينية إن لم يتحقق تغايرهما . ودليله على ذلك أننا لانعقل مثلا إلا فى محلين ، أو فى محل واحد على وقتين ، إذ يستحيل أن يكونا فى محل واحد فى ووقت واحد ، لأن ذلك معناه اجتماع المتضادين وهو محال .

---

١ — الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٦٩ — ٧٠ .

٢ — الغزالى المقصد الأسنى — ص ١٤٤ .

٣ — الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٦٩ .

ويذهب الغزالى إلى أن التغاير بين الشيئين يكون اما بالحد أو بالحقيقة أو بأشياء أخرى ، مثلا كتغاير الحركة واللون مثلا ، فانهما لو فرض إجتماعهما فى وقت وفى محل واحد ، فهما أيضا متغايران لا بالحد ولكن بالحقيقة . وإذا فالتغاير موجود — كما يستنتج ذلك الغزالى — وهو يكون اما بالحد ، أو بالحقيقة ، أو بالمحل ، أو بالزمان ، ويرى الغزالى ان استواء الشيئين فى الوجوه السابقة جميعا محال ، والا لم نعقل اثنين [1] .

وعليه فالغزالى يحيل أن يكون له تعالى ندا مساويا له فى الحقيقة والصفات ، بناء على ما سبق ، من أن المتماثلين لا يتميز أحدهما عن الآخر بالحقيقة والخاصية ، بل وأيضا بلوازم زائدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان وذلك أن تحقق فانه يعد منافيا لمعنى الألوهية ، اذ هو تعالى لا يغايره آخرا بالزمان والمكان ، لأنه سبحانه ليس فى زمكان ولا مكان [2] ، اذ الزمان والمكان مما يخص المحدثات . لذلك فانه «إذا ارتفع منه كل فرق، إرتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة » [3].

هذا فى حالة ما إدا كان الند مساويا له تعالى من كافة الوجوه ، فأما أن يكون نده أرفع منه فى المرتبة ، فيرى الغزالى أن ذلك يعد محالا ، لأن الإله إنما هو أرفع الموجودات وأجلها ، فأما الآخر المقرر ندا له ، فانه ناقص

---

١ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٧٠

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ـ المصدر السابق : ص ٧٠ ـ ٧١

ليس بالإله ، لأن أرفع الموجودات وأجلها لا يكون إلا واحدا (١). يقول الغزالي : « ونحن إنما نمنع العدد في الآلهة . والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها » (٢).

فاذا كان مذهب الغزالي هو أنه تعالى « واحد لا شريك له ، فرد لا ند له ، انفرد بالخلق والابداع ، واستبد بالإيجـاد والاختراع ، لا مثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويناويه » (٣) اذ الصحيح لكون الإله واحدا عند الغـزالي والأشاعرة جميعا بداية من الأشعري (٤) ، هو انفراده بالخلق والاختراع . نقول إذا كان مذهب الغزالي كذلك ، فقد يعترض عليه أنه لو كان المراد بالإله هو الخالق ، فانه من الممكن افتراض إلهين متعاونين فيما بينهما على الخلق بأن ينفرد أحدهما مثلا بخلق السماء ، والآخر بخلق الأرض ، أو أن يكون أحدهما خالقا للجواهر ، والثاني خالق للأعراض (٥)

يجيب الغزالي على هذا الاعتراض . بمثل ما سبق أن رد به الجويني على اعتراض مشابه له (٦) . ومقصود الغزالي في إجابته إثبات التمانع . يقول

---

١ ـ الغزالي : المقصد الأسنى ـ ص ١٤٤

٢ ـ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٧١

٣ ـ الغزالي : احياء علوم الدين ـ ج ١ ـ الرسالة القدسية ـ ص ٨١

٤ ـ الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ـ تصحيح جيوم ـ مطبعة جامعة أكسفورد ـ لندن سنة ١٩٣٤ ـ ص ٩١

٥ ـ الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ـ ص ٧١

٦ ـ الجويني : الارشاد ـ ص ٥٧ ـ ٥٩.

الغزالي : « إن هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين لا تعدو قسمين ، أما أن نقض تقسيم الجواهر والأعراض جميعا ، حتى خلق أحدهما بعض الأجسام والأعراض دون البعض ، أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الأعراض من واحد ، وهو باطل . والقسم الثاني : أن يقال أن أحدهما يقدر على الجواهر والآخر على الأعراض ، وهما مختلفان ، فلا تجب من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر . وهذا محال »(١) .

ويبرهن الغزالي على بطلان القسم الأول ، إذ يرى أننا إذا إفترضنا أن يكون أحد الخالقين قادرا على خلق السماء مثلا والآخر قادر على خلق الأرض ، فإن خالق السماء إذا كان قادرا على خلق الأرض ، لم يتميز عن خالق الأرض في القدرة ، ويتبعه عدم تميزه في المقدور عنه ، فيقضي ذلك إلى كون المقدور بين قادرين لا تكون نسبته لأحدهما أولى من الآخر ، وهو محال لكون المتماثلين متغايران (٢) . وأيضا يرى الغزالي أنه يستحيل أن يكون غير قادر على غير ما اختص بخلقه ، كأن يكون خالق السماء مثلا غير قادر على خلق الأرض « إذ الجواهر متماثلة ، وأكوانها التي هي إختصاصات بالأحياز متماثلة » (٣) . ومن هنا يرى الغزالي أنه لما كان ذلك كذلك ، وكان القادر بمقدرة قديمة قادرا على الشيء ومثله . إذ أن ذلك هو الصحيح لعدم القدرة على مذهب الغزالي والأشاعرة . بحيث يجوز أن تتعلق

---

١ ـ الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧١ ـ ٧٢

٢ ـ المصدر السابق : ص ٧٠

٣ ـ المصدر السابق نفس الصفحة

قدرة القادر بقدرة قديمة بمقدورين ، فانه يجب من ذلك نفى النهاية عن مقدورات كل منها ، ومعنى ذلك كون قدرة كل منها متعلقة بخلق جميع الأجسام لا نوع واحد منها . ولذلك فالتقسيم الأول يعد باطلا [١] .

ويبرهن الغزالي على بطلان التقسيم الثانى الذى ورد به إعتراض مؤداه تقسيم الخلق على الخالقين . نقول يبرهن الغزالى على ذلك متبعا فيه طريقة السبر والتقسيم [٢] وهى الطريقة التي غالبا ما يتبعها فى دحض دعوى خصومه وإثبات مقصوده دون عناء . اذ يرى الغزالى أن إنفراد أحد الخالقين بخلق الجواهر والاخر بخلق الاعراض محال ، وبرهانه على ذلك هو أن الجوهر والاعراض مختلفين ، ومن ثم لا توجب القدرة على أحدهما القدرة على الاخر وذلك محال ، لان العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض . وذلك يؤدى هذا الافتراض إلي أن يكون فعل كل منهما موقوفا على الاخر ، وهو دليل عجز . والعاجز لا يكون قادرا فضلا عن كونه إلها . وهو مفض أيضا إلى التمانع إذا لم يساعد كل منهما الاخـــــر [٣] .

يقول الغزالى فى تدليله على التمانع بناء على الافتراض السابق : « أن الدليـل عليـه قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهـه إلا الله

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٧٢

٢ ـ المصدر السابق : ص ٢١

٣ ـ الغزالى الإقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ ، ص ٧٣

لفسدتا ﴾[١] وبيانه : أنه لو كان اثنين وأراد أحدهما أمراً ، فالثانى ان كان مضطرا إلى مساعدته ، كان هذا الثانى مقهوراً عاجزا ، ولم يكن إلها قادرا ، وان كان قادرا على مخالفته وممانعته كان الثانى قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا . ولم يكن إلها قادرا » [٢] .

وعلى ذلك فانه من المستحيل أن يساعد خالق الجـــواهر خالق الأعراض على خلق الجواهر وبالعكس ، اذ أنه ليس بواجب عقلا كما يرى ذلك الغزالى ـ لأنه مبطل للقدرة بالإضافة إلى كونه مشيرا إلى معنى الاضطرار وبذلك تبطل القدرة على الترك وهذا مبطل للقدرة فى عمومها [٣] اذ المصحح لكون القدرة قديمه هو كونها قدرة على الشىء وضده أو على الفعل والترك . أيضا يحيل الغزالى فى ذلك كون أحد الخالقين خالقا للخير والآخر خالقا للشر « لأن الشر ليس شرا لذاته . بل هو من حيث ذاته مساويا للخير ومماثل له ، والقدرة على الشىء قدرة على مثله ، فيجب تعلق القدرة بالكل ، ويقتضى ذلك تمانعا وتزاحما » [٤] .

وينتهى الغزالى فى مذهبه إلى إستحالة الند له تعالى ، اذ مها إفترضنا من إفتراضات وإحتمالات فى ذلك ، أى فى وجود إلهين متماثلين ، فان جميع الطرق تفضى إلى التمانع والاضطراب ، وأن هـــذا هو مدلول قوله

---

١ ـ سورة الأنبياء : آية ٢٢

٢ ـ الغزالى : الرسالة القدسية ـ ص ٨١

٣ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٧٣

٤ ـ المصدر السابق : ص ٧٣ ـ ٧٤

تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (١) .

يتبين لنا من الاستعراض السابق لمذهب الغزالي فى إثبات وحدانية الله ، تمشى الغزالي التام فى مذهبه مع ما سبق أن قدمه غيره من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين ، إلا أنه كان أميل فى مذهبه فى هذا الصدد إلى مذهب أستاذه الجوينى ، بل أن الغزالي يكاد يكون قد نقل عنه مذهبه نقلا كاملا .

ويهمنا فى هذا المجال أن نشير إلى نقد الغزالي للفلاسفة ، وباعتبارهم من أهم الفرق التى خالفوه وخالفوا الاشاعرة فى إثباتهم للوحدانية بطريقة التمانع

١ — المصدر السابق : ص ٧٤

٣ ـ نقد الغزالى للفلاسفة وموقفه منهم :

كما قام الغزالي فى إثباته الوحدانية للبارى بنقد الفرق الضالة والمناوئة لمذهبه — ومذهب أهل الحق من أصحابه ـ من مجوس وثنوية وباطنية ـ إذ الباطنية كانوا فى الأصل مجوسا وثنويه — والرد عليهم ، كما قام بالرد أيضا على المعتزلة لمخالفة أصولهم لمذهبه ومذهب أصحابه من الأشاعره .

فقد رد أيضا فى ذلك على الفلاسفة ونقدهم ، لأنهم كما يرى الغزالى يدعون القول بأنه تعالى واحد نزولا على مذهب المسلمين ، وهم مبطنون خلاف ذلك ، ومن ثم كان تدليلهم على وحدانية الله ضعيفا متهافتا ، فهم قد عجزوا على التدليل على ذلك فيما يرى الغزالي .

وسوف نذهب فى شرحنا ردود الغزالى على الفلاسفة معتمدين على ما ورد فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، مركزين فى ذلك على تلخيص د. أبو ريده [١] للمسائل المتعلقة بموضوع الوحدانية الواردة فى « تهافت الفلاسفة » وذلك منعا للتطويل .

فنقول يبدأ الغزالي فى ذلك بشرح مذهب الفلاسفة ، إذ زعموا أن توحيد البارى يحتم علينا أن ننفى عنه الكثرة بجميع وجوهها ، والكثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة وجوه : كثرة الإنقسام الفعلى أو الوهمى

---

١ ـ عبد الهادى أبو ريده : ترجمة تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ـ ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢ هامش .

بطريق الكمية ، ولذلك لم يكن الجسم الواحد واحداً مطلقا ، إذ هو ينقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في حق المبدأ الأول ـ على تعبيرهم . وكثرة الإنقسام العقلي ، لا بطريق الكم ، كانقسام الجسم إلى الهيولي والصورة . والكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، إذ أن هذه الصفات كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين تلك الصفات ، فيلزم من ذلك حصول الكثرة في واجب الوجود مما ينفي الوحدة [1] .

أما الوجه الرابع من أوجه تطرق الكثرة إلى الذات ، فهو الكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع « فان السواد سواد ولون ، والسواديه غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل » [2] . وأما الوجه الخامس فهو الكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهيه وتقدير وجود لهذه الماهيه ، إذ أن حقيقة الانسان تسبق وجوده ، والوجود يرد عليها ويضاف إليها [3] .

يرد الغزالي على ذلك ، بأن الفلاسفة ، وأن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل وعاقل ، ومعشوق ، وجواد ـ فانهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معني واحد ، وأن الأسامي تكثر

---

١ ـ الغزالي : تهافت الفلاسفة ـ ص ١٦٣ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٦٤ ، وأيضا : معيار العلم للغزالي ـ طبعة الكردى ـ مطبعة كردستان ـ القاهرة سنة ١٣٢٩ ـ ص١٦٢ ـ ١٩٢ ـ ١٩٣ .

باضافة شيء إليه ، أو إضافته إلي شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب والإضافة لايوجبان كثرة . أيضا يرى الغزالي أنهم - أى الفلاسفة - أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائده على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثره فى الذات ولكنهم أجازوا أطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحده (١) .

ويجدر بنا في هـذا المجال مقارنه معنى الألوهيه عند الفلاسفة وعند الغزالى . إذ الله - كما يذكر الغزالى - عند الأولين بسيط ، فهو وجود محض ، وليس له ماهيه ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها . بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهيه لغيره (٢) . ويذكر الغزالى دليلهم على ذلك ، بأنه لوكان له ماهيه ، لكان الوجود مضاف إليها وتابعا لها ، فيكون بذلك الوجود الواجب معلولا . والغزالي يري أن حقيقة ذلك الوجود أنه واجب ، وهو ماهيته (٣)

أما الله عند الغزالى ، فهو ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج فى قوامها للصفات محتاجه إليها « وكما أن ذات واجب الوجود

---

١ - الغزالى : تهافت الفلاسفة - ص ١٦٤ - ١٦٥ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٦١ - ص ٢١٤ - ٢١٥ .

٢ - الغزالى : مقاصد الفلاسفة — ص ٢١١ - ٢١٢ .

٣ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ١٦٤ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة - ص ٢١٣ .

قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ، ولا فاعل لها » [١] .

ويرى الغزالى أن الصفة هى فى ذاته ، وليست ذاته قائما بغيره [٢] .

ويرى الغزالى أن الله ماهية موجوده ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا ينفى الوحدة ، والماهية لا تكون سببا للوجود الحادث ، فكيف تكوون سببا للوجود القديم [٣] . يقول الغزالى : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجودا مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة . لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة ، فكيف يتعين واحدا متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ! فان نفى الماهية نفى للحقيقة . وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قلوا موجود ولا موجود ، وهو متناقض » [٤] .

والفلاسفة قد ظنوا — فيما يرى الغزالى — بأن إنكارهم للماهية هو تنزيه للبارى ، ولذلك انتهى مذهبهم إلى النفى المجرد ، فان نفى الماهية — على مذهبه — نفى للقيقة ، فاذا قال الفلاسفه أن حقيقته تعالى أنه واجب الوجود فالغزالى يرد عليهم بأنه « لامعنى للواخب إلا نفى العلم وهو سلب لا تقوم به حقيقة » [٥] .

وهكذا يذهب الغزالى إلى أن للبارى سبحانه ماهية وحقيقة ، ولكن

١ — الغزالى : تهافت الفلاسفة — ص ١٧٣ .

٢ — المصدر السابق : ص ١٧٥ — ١٧٦ .

٣ — « « ص ١٩٠ — ١٩١ .

٤ — « « ص ١٩١ .

٥ — « « ص ١٩٢ .

ليس معنى ذلك أن الغزالي يقول أن حقيقته تعالي ووجوده غير ماهيته ، ودليلنا علي ذلك أن الغزالي ينكر كون الـــكليات ماهيات معقوله ، وهو مذهب الفلاسفة إذ يعتبرون الكليات ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود أشخاصها في الخارج ، وعلي هذا يقوم التمايز لديهم بين الوجود والماهيه [١].

هذا في الوقت الذي يذهب فيه الغزالي إلي أنه له ماهيـــه وحقيقة ، علي معنى أنه متحقق وموجود بماهيته . ورأى الغزالي في هذا الموضوع يرتبط برأيه فيما يتعلق بالمعاني الكلية ، إذ هو لا يسلم بالمعنى الكلي ، كما قال به الفلاسفة علي معنى أنه حال في العقل [١] ، بل يرى أنه «لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس» [٣].

ولكن الحس - فيما يرى الغزالي - لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر علي ذلك ، والشيء الذى في العقل ، وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئى الخارجي ، الا أنه يناسب الجزئى وأمثاله مناسبة واحـــدة ، فيقال أنه كلى على هذا المعنى [٤].

---

١ - الغزالي : مقاصد الفلاسفة - ١٧٨ : ١٨٠ ، وأيضا معيار العلم - ص ١٨٩ .

٢ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - ص ٢٧١ .

٣ - المصدر السابق : ص ٢٧٢ .

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة

وتفصيل ذلك ، أن فى العقل صورة للمعقول المفرد الذى أدركه الحس أولا ، ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذى أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فاننا إذا رأينا إنسانا ، تحصل له صورة فى العقل ؛ فاذا رأينا إنسانا آخراً ،لم تحصل له صورة جديدة فان العقل يستحضر صورة الانسان الذى رأيناه أولا ، ولكننا إذا رأينا حيرانا ، فانه يحصل له صورة جديدة . فالصورة التي تنطبع فى خيالنا من الشيء تكون مثالا لكل فرد من أفراده (١) . « فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى » (٢) .

وهكذا يثبت الغزالى ـ خلافا للفلاسفة ـ تفصيل العقل للجزئى إلى عناصره ، فتحصل منه بذلك صورة ثابته تكون مثالا للمفردات الأخرى . وهذا لا يثبت الكلى الذى قال به الفلاسفة ، إذ قالوا بأن المعنى الكلي يكون حالا فى العقل (٣) .

فان كنا قد غطينا فيما سبق مذهب الغزالي والأشاعرية فى إثباتهم وحدانية الله بدليل التمانع ، فلننتقل بعد ذلك لنتبين ردود الفعـــل التى أحدثها مذهب الأشاعره والغزالى فى هذا الموضوع لدى دوائر الفلاسفة ونخص منهم ابن رشد ، إذ إهتم بالرد على اتهامات الغزالي للفلاسفة والتى أودعها كتابه « تهافت الفلاسفة » والتى كانت سببا فى هبوط شأن الفلسفة

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ٢٧٣ .

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : معيار العلم ـ ص ١٩١ ، وأيضا : مقاصد الفلاسفة ـ ص ١٧٤ : ١٧٧ .

والفلاسفة فى العالم الإسلامى قرونا عدة . أيضا نخص ابن رشد — دون غيره من الفلاسفة الذين وجهوا نقده للأشاعره وغيرهم من المتكلمين — بالذكر فى بحثنا فى هذا المقام بأعتباره رائداً للمنهج العقلي الفلسفى القائم على البرهان، فى الوقت الذى يعد فيه منهج الأشاعرة والمتكلمين عموما منهجا جدليا ، قد لا يحقق غرضه فى بعض الاحيان . نقول ذلك متفقين فيه مع ابن رشد .

٤ — نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الغزالى والأشاعره

كما انتقد ابن رشد الغزالى والأشاعره بخصوص مذهبهم فى التنزيه ، فانه قد وجه انتقاده لهم أيضا فى أستدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع . إذ الأسس التى يستند اليها ابن رشد فى نقده لآرائهم فى مجال من المجالات ، هى نفسها التى يستند اليها فى نقده لآرائهم فى مجال آخر [١] . اذ الاتجاه العام لمذهب الأشاعره — فيما يرى ابن رشد — يعد معبرا عن جانب جدلى لا يفيد العامة ولا يرضى الفلاسفه ، وهذا بخلاف مذهب الفلاسفه والذى يعد معبرا عن جانب عقلى برهانى [٢] .

فابن رشد يرى أن دليل التمانع الذى يقول به الأشاعرة لايجرى مجرى الأدله الطبيعية ، لأنه لا يعد برهانا . كما لايجرى مجرى الأدله الشرعية ، لأن الجمهور فهم ما قالوا به وهو استدلالهم على الوحدانيـة بافتراض التمانع بين الآلهه فى حالة تعددها [٣] .

أيضا يذهب أبن رشد الى انه بالاضافة الى كون هذا الدليل غير متفق لا مع الطبع ولا مع الشرع ، فانه يعد أيضا دليلا ضعيفا ، إذ يهمل جانب الاتفاق بين الآلهه ، لأنه يجوز أيضا اتفاقهما ، بحيث يكونا كصانعين اتفقا على صناعة مصنوع واحد .

---

١ ـ عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفه ابن رشد ـ ص ٧٩

٢ ـ المصدر السابق : ص ٧٩ ـ ٨

٣ ـ ابن رشد : مناهج الأدله فى عقائد أهل المله ـ ص ١٥٧

ويبدو أن اهمال الأشعرى لهذا الجانب - فى تدليله على ثبوت الوحدانيه له تعالى - كان ثغره نفذ منها خصوم الأشعرى اليه (١) - كماسبق وذكرنا ذلك فى استعراضنا لمذهب الأشعرى فى هذا الموضوع — نقول الأشعرى وليس باقى الأشاعره متقدمين ومتأخرين ، اذ استطاع اغلب الأشاعره أن يتداركوا هذا النقص فى مذهب شيخهم ، فقاموا وبرهنوا على استحالة اتفاق الالهين ، تماما كما برهنوا على وجوب اختلافهما . الا أنه يمكن القول بأن أدله الأشاعرة فى معظمهم خلا الجوينى والغزالى ومن تابعهم من المتأخرين كالرازى مثلا — أتت ضعيفه بحيث لم ترق الى مستوى البرهان العقلى القطعى . ومن ثم وجه ابن رشد انتقاده اليهم . وان كنا نعد ابن رشد مخطئا فى الاستخدام اللفظى الذى أورد فيه نقده ، فبدلا من أن يصف دليلهم بالقصور ، وجدناه يتجاهل تماما ما قاموا به من اثبات استحاله اتفاق الالهين ، متهما لهم باغفالهم هذا الجانب من دليل التمانع .

أيضا يعيب ابن رشد على الغزالى والاشاعره مذهبهم فى هذا الموضوع من زاوية استخدامها للقياس الشرطى المنفصل فى عرضهم لدليل التمانع ، لذلك وجدناه يستبدل ذلك فى مذهبه بأسلوب القياس الشرطى المتصل ، مؤكدا كونه أكثر وضوحا ويقينا من الاسلوب الذى عرض به الاشاعره دليلهم وهو الشرطي المنفصل (٢) . اذ يرى ابن رشد أن طريق الشرع فى اثبات الوحدانية يؤكد هذا الاتجاه ، اذ نجده مبينا على ثلاث آيات هى

---

١ - محمود قاسم : مقدمة مناهج الادله لابن رشد - ص ٣٢ - ٣٣

٢ - ابن رشد : مناهج الادله فى عقائد أهل الملة ص ١٥٥

قوله تعالى « لو كان فيهما آلهه الا الله لفسدتا » (١) وقوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (٢) وقوله « قل لو كان معه آلهه كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا » (٣)

فمدلول الآية الاولى — على قول ابن رشد — فطرى مغروز فيه بالطبع . اذ لا نتصور صدور فعل واحد عن فاعلين من نوع واحد ، الا فى حالة أن يفعل أحدهما ويظل الثانى عاطلا ، وهو مناف للالوهية (٤) .

ونلاحظ أن مدلول الآية السابقة على مذهب ابن رشد هو نفسه ما عبر عنه الأشاعره بأنه اذا اتفق الالهان فى الاراده فانه يعنى تسليم أحدهما للآخر ، وهو دلاله عجز والعاجز ليس باله وبذلك يكون ابن رشد منتهيا فى ذلك الى نفس ما انتهى اليه الأشاعره من قبل — وهذا فيما يتعلق بمدلول الآية الأولى . والذى يراه ابن رشد متفقا تماما مع ما ارتآه الفلاسفه فى هذا الموضوع (٥) . وهو مع ذلك يوجه نقده للاشاعرة بأنهم لم يتناولوا فى معالجتهم لموضوع الوحدانية ناحية الاتفاق بين الإلهين أو أنهم لم يعالجوا للموضوع من زاوية اتفاق الإلهين . ولذلك فنحن نرى أن ابن رشد لم يكن

---

١ ـ سورة الأنبياء : آية ٢٢

٢ ـ سورة المؤمنون . آية ٩١

٣ ـ سورة اسراء : آية ٤٢

٤ ـ ابن رشد : مناهج الأدله ص ١٥٥

٥ ـ ابن رشد : تهافت التهافت ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ ـ ص ٤٧

موضوعيا فى نقده للأشاعره فى ذلك ، فهو أما أن يكون مدركا لذلك هذا الجانب بالفعل فى مذهب الأشاعره ثم تغافل عنه قاصدا بذلك التشويش ، واما أن تكون مطالعته لمذهب الاشاعرة فى ذلك مطالعة سطحية وهى بذلك لا تبيح له توجيه النقد اليهم . اذ ان ذلك يعد مخالفا لأسس النقد السليم (١) .

ويرى ابن رشد فيما يتعلق بالآية الثانية من الآيات التى استدل بها على ثبوت وحدانية الله منتهجا فى ذلك أسلوب القياس الشرطى المتصل . أنها تعد ردا على من يضع آلهه كثيرة مختلفة الافعال .. وهو احتمال الاختلاف

---

١ ـ يجدر بنا الاشارة فى هذا المجال الى أن الاشاعره كما تعرضوا لنقد ابن رشد من حيث استخدامهم دليل التمانع فى أثبات وحدانية البارى ، فقد تعرضوا أيضا لنقد ابن تيميه لنفس السبب ، إذ يذهب إلى أن برهان التمانع الذى استخدمة الاشاعره يعد كافيا فى اثبات امتناع صدور العالم عن اثنين والذى يعرف بتوحيد الربوبيه ، ولكنه يعد قاصرا عن اثبات توحيد الالوهيه . وهو يرى أن القرآن قد جاء باثبات النوعين معا . « ابن تيميه : تعليقه على كتاب الكشف عن مناهج الادله لابن رشد ص ٧٣ » .

فاذا كان ابن تيميه قد وجه النقد للأشاعره فى ذلك ، فقد كشف لنا أيضا عن مذهبه فى نفس الموضوع ، اذ يتشابه مذهبه فى ذلك الى حد كبير مع مذهب ابن رشد فى تدليله على وحدانية الله ، إذ يورد ابن تيميه دليلين على ذلك استمدهما من مدلول قوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله =

بين الآلهه عند الاشاعرة .. يقول ابن رشد : « أنه يلزم فى الآلهه المختلفة الافعال التى لايكون بعضها مطيعا للبعض ، ألا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالم واحدا ، وجب ألا يكون عن آلهه متفننة الافعال » (١)

ويذهب ابن رشد الى أن مدلول الآيه الثالثة ، كمدلول الآية الأولى ، إذ يعالج امتناع وجود الهين فعلهما واحد، الا أنه يري أن يرى ان مدلول الآية الثالثة يثبت التمانع استنادا الى قضية المثلين « اذ المثلان لاينسبان الى محل واحد نسبة واحده ، لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب .. اعنى لايجتمعان فى النسبة الي محل واحد ، كما لايحلان فى محل واحد ، اذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل » (٢).

ونحن نلاحظ أن اثبات ابن رشد السابق لاستحاله وجود الهين فى محل واحد ، سبق أن اثبته الغزالي (٣)، الا أن الغزالي انتهى منه الى نهاية تخالف ما انتهى اليه ابن رشد ، فبينما أحال ابن رشد وجود خالقين فى محل واحد بناء على استحالة حلول مثلين فى محل واحد ، فقد أحال الغزالى ذلك بناء

= عما يصفون » وهي نفس الآيات التى استخدمها ابن رشد فى جزء من أجزاء دليله ، الا أن ابن تيميه يبرهن علي الآيات السابقة بنفس أسلوب الاشاعره ، اذ يرى انه إذا انتفى اللازم ، وهو ذهاب كل منها بما خلق ، وعلو بعضهم علي بعض ، انتفي الملزوم ، وهو ثبوت إله مع الله .

١ - ابن رشد : مناهج الادله ص ١٥٦

٢ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ - الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٧٠

تنزهه تعالي عن الحلول في الامكنة « فان كان ند الله سبحانه مساريا له في الحقيقة والصفات ، استحال وجوده ، إذ ليس مغايرة بالمكان والزمان ، إذ لا مكان ولا زمان ، فانهما قديمان ، فاذا لا فرقان » (١) . وإذا فقد أثبت ابن رشد استحالة وجود الهين بناء علي أصله السابق ، انطلاقا من مذهبه في الجهة ، إذ يعد ابن رشد من المثبتين الجهة له تعالى ، كأبن تيمية وغيره من المجسمة ، خلافا للغزالي والذي ينبثق مذهبه في هذه الناحية من نواحيه عن مذهبه في تنزيهه تعالى عن الجهة

ويرى د. عاطف العراقي أن ابن رشد قد تأثر في برهنته السابقة على وحدانية الله بأرسطو وخصوصا في تفسيره لما بعد الطبيعة (٢) ، إذ يرى أن ابن رشد قد ربط بين قوله تعالى (لو كان فيهما آلهه إلا الله لفسدتا) . وبين قول أرسطو (لا خير في كثرة الرؤساء . بل الرئيس واحد) مقيما مذهبه في هذا الموضوع على قولين معا (٣) .

---

١ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ — ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — تحقيق د. عثمان أمين — الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٨ — جـ ٣ — مقالة اللام — ص ١٣٥ ، ١٧٣٦ .

٣ — عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد — ص ٨٦ .

رابعا : نظرة نقدية : مدي متابعة الغزالي للاتجاه الأشعرى

فى إستعراضنا السابق لمذهب الغزالي والأشاعرة فى الذات الإلهية ، اتضح لنا كيف كان الغزالي متابعا للمذهب الأشعرى متابعة كادت أن تكون تامة ، وإن حاول الغزالى التجريد فى المذهب ، إلا أنه أيضا فى هذه الحالة كان متابعا للأشاعرة ولكن للمتأخرين منهم لا المتقدمين ، ونعنى بذلك أستاذه الجوينى ، بحيث يمكننا القول بأن الغزالي يعد ناقلا لمذهبه فى الذات عن أستاذه الجوينى أكثر من كونه مبتكرا أو مجددا للمذهب الأشعرى ، على العكس من أستاذه .

فمثلا فى موضوع تنزيهه تعالى عن الجسمية ، وجدنا الأشعرى والباقلانى قد نفيا عنه تعالى الجسمية وما يؤدى إلى معناها وأيضا نفوا عنه لواحق الجسمية من الأعضاء والأبعاض مستدلين على ذلك بأدلة عقلية وأخرى سمعية وإن كانا متحفظين فى إيراد الأدلة العقلية ، ولذلك فقد ضيقا استخدامهم التأويل فى الآيات الموهم ظاهرها تشبيهه تعالى بالمحدثات فى الوقت الذى توسع فيه الجوينى فى استخدامه الأدلة العقلية التى تثبت تنزيهه تعالى عن الجسمية ، متوسعا أيضا وإلى أبعد حد فى التأويلات . وعليه وجدنا الغزالى يتوسع فى نفس التأويلات التى أوردها أستاذه ، بل إننا نراه فى بعض الأحيان يأول تلك الآيات بنفس تأويل أستاذه .

وجدنا الغزالي أيضا يسلك نفس المسلك فيما يتعلق بتنزيهه تعالى عن الجهة ، وما تقتضيه من الكون فى المكان والاستقرار على العرش ، والنزول والإنتقال ونحوها ، متوسعا فى ابراز الادلة العقلية الدالة على نفى عنه تعالى مؤولا الآيات الواردة بذلك تأويلا لائقا بذاته تعالى وتقدسه عن

صفات المحدثات ، تماما كما سلك أستاذه الجوينى نفس المسالك فى هذا الصدد من قبل . فى الوقت الذى أثبت فيه الاشعرى وتابعه الباقلانى الجهة له تعالى والاستواء على العرش بلا كيف .

أيضا فيما يتعلق بجواز رؤيته تعالى فى الآخرة والتى أثبتها الاشعرى للمؤمنين من العباد يوم القيامة وتابعه فى ذلك الباقلانى وأيضا الجوينى ، وجدنا الغزالي يثبت الرؤية له تعالى يوم القيامة بنفس الادلة العقلية والسمعية التى أثبتها بها الجوينى متابعا غيره من الاشاعرة المتقدمين عليه ، وان كان الغزالى قد أثبت كشفا تاما ،لا رؤية حسية كما أثبت ذلك الجوينى والاشاعرة . وكما بنى الاشعرى وغيره من الاشاعرة مذهبهم فى الرؤية على مذهبهم فى السببية . فكل موجود يصح أن يرى ؛ لان العلاقة بين الاشياء ومسبباتها غير ضرورية . فقد فعل الغزالي أيضا نفس الشيء فى معرض اثباته الرؤية له تعالى فى الاخرة بالدليل العقلى .

أيضا كان الغزالي متابعا لاستاذه الجـــوينى أكثر من كونه متابعا للأشعرى ، وغيره من المتقدمين فيما يتعلق باثباته القدم والبقاء له تعالى ، وخصوصا بالنسبه لصفة البقـاء ، اذ كما أثبت الجوينى كونه تعالى باقيا لنفسه لا لمعنى مخالفا بذلك الاشعرى ، ذهب أيضا الغزالي نفس المذهب مستدلا على ثبوت البقاء بنفس الاصل الذى استند إليه جميع الاشاعرة فى إثباتهم البقاء له تعالى ، وهو أن ما ثبت قدمه استحال عدمه .

أيضا كان الغزالي متابعا للأشاعرة فيما يتعلق باثباتهم القدم له تعالى اذ أثبته وأثبت كونه تعالى قديما لنفسه لا لمعنى زائد على ذاته تعالى بنفس اثبات الاشاعرة . أيضا أحال الغزالي العدم عليه تعالى مبطلا الشروط المؤدية

المؤدية إليه فى حقه تعالى — وهو مذهب الجوينى .

وكما كان الغزالى متابعا للأشاعرة فى مذهبهم فى تنزيه البارى وإثبات قدمه تعالى وبقائه ، فقد تابعهم أيضا فيما يتعلق بإثباتهم الوحدانية له تعالى ببرهان التمانع — وهو الدليل الذى اعتمد عليه الأشاعرة جميعا فى إثباتهم وحدانية البارى .

ففى الوقت الذى أثبت فيه الأشعري وحدانيته تعالى بدليل التمانع مكتفيا فى ذلك باستحالة وجوب إختلاف الإلهين دون اتفاقهما ، وجدنا غيره من الأشاعرة كالباقلانى والجويني وغيرهم ، قد تداركوا هذا النقص الحاصل فى مذهب شيخهم ، فقاموا وسدوه ، مستكملين على الأشعري مذهبه فى ذلك مبرهنين على كون كل من الإحتمالين مفض فى النهاية إلى التمانع . وبنفس دليل الجويني وجدنا الغزالى يثبت استحالة الإتفاق بين الإلهين ، كما أثبت وجوب الإختلاف والتمانع بينهما فى الأفعال . وإن كنا نعتبر اثبات الغزالى الوحدانية أكثر نضوجا ودقة ممن سبقه من الأشاعرة بالإضافة إلى أنه استطاع أن يدحض بهذا المذهب — أى مذهبه فى ذلك — مذهب خصومه من الفلاسفة ويبين تهافتهم وتساقط أدلتهم ، إذ أثبت أنهم عجزوا عن التدليل على وحدانية الله رغم قولهم بذلك .

أيضا استطاع الغزالى بمذهبه السابق فى إثبات الوحدانية أن يدحض دعوى خصومه من معتزلة ومجوس وثنوية ، وأيضا الباطنية — إذ هم فى الأصل مجوس وثنوية . وإن كانت ردوده على الفرق السابقة تتشابه فى جانب كبير منها مع ردود الجوينى على اعتراضات مماثلة فى هذا الموضوع .

مما سبق توضيحه ، يمكننا أن نقول بأن الغزالى كان متابعا للأشاعرة

فى مختلف نواحى مذهبهم فى الذات متابعة تامة وإن كنا نعد موافقته فى ذلك للجوينى أكثر من موافقته للأشعرى .

فاذا كنا قد بحثنا فيما سبق عقيده الغزالى والأشاعرة فيما يتعلق بالذات ، فلننتقل الآن إلى بيان عقيدتهم فى الصفات ، منقصين فى ذلك الجذور الأشعرية لمذهب الغزالى فى الصفات ، كما تقصيناه فى الذات .

ولنبدأ بحثنا للصفات ، بصفة القدرة له تعالى . . . .

[illegible]

عرض [illegible] الأشاعرة [illegible] فقد ذكر كل هذا النص [illegible]

[illegible] على الأشعري [illegible]

[illegible] على كون كل من الاحتمالين يفضي في النهاية إلى [illegible]

[illegible] وبهذا الغزالي [illegible] الإلهي من

الأصل ، كما أثبت وجوب [illegible] في الأدلة [illegible] كما

نص إثبات الغزالي الوحدانية أكثر وضوحا ودقة ممن سبقه من الأشاعرة

الأوائل الذي استطاع أن يحصر هذا المذهب [illegible] في ذلك

[illegible] من الفلاسفة [illegible] إذ أثبت أنهم

عجزوا عن الدليل على وحدانية الله رغم زعمهم ذلك .

أيضا استطاع الغزالي بمذهبه السابق في إثبات الوحدانية أن يدحض

دعوى خصومه من معتزلة ومجوس وثنوية ، وأيضا الباطنية [illegible] إذ هي في

الأصل مجوس وثنوية ، وإن كانت ردوده على الفرق السابقة تتشابه في

جانب كبير منها مع ردود أخرى على اعتراضات مماثلة في هذا الموضوع

[illegible] يمكننا أن نقول بأن الغزالي كان [illegible] الأشاعرة

الفصل الثانى

صفة القدرة عند الغزالى وفى التراث الأشعرى

ويتضن هذا الفصل العناصر التالية :

١ – إثبات الأشاعره كونه تعالى قادرا وردهم على المعتزلة .

٢ – إثبات الغزالى صفة القدرة له تعالى :

أولا : إثباته كونه تعالى قادرا .

ثانيا : إثبات الغزالى عموم تعلق القدرة .

ثالثا : إثباته لمقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة .

رابعا : إثبات الغزالى بطلان التولد ورده على المعتزلة .

خامسا : مذهب الغزالى فى السببية ورده على الفلاسفة .

٣ – نقد ابن رشد للغزالى والاشاعرة .

٤ – نظرة نقدية .

١ — إثبات الأشاعرة تعالى قادراً وردهم على المعتزلة :

كما بحث الاشاعرة فى الذات الإلهية مثبتين له تعالى صفاته الوجودية من الوحدانية والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث وغيرها ، فانهم أيضا قد بحثوا فى صفات المعانى ، إذ أثبتوا له تعالى صفات المعانى السبع وهى العلم والقدرة والحياة والإراده والسمع والبصر والكلام .

وأول هذه الصفات المعنوية التي سنتناولها بالبحث فى هذا المقام هى صفة القدرة الإلهية . إذ أثبتها الأشاعرة جميعا له تعالى كما أثبتوا صفة العلم ، لأن العالم فيما يرون لا يكون الاقادراً .

وأول من تناول البحث فى قدرته تعالى من الاشاعرة هو أبو الحسن الاشعرى ، ومقالته فى القدرة وغيرها من الصفات الإلهية هى كدأبة فى بقية نواحى مذهبه ، مقالة أهل السنة [١] . حيث نراه يثبت كونه تعالى قادراً ، لأنه دلت الدلائل على أحكام النظام والإتقان فى الكون وهذا لا يصدر إلا عن عالم بفعله ، كما دلت الدلائل أيضا على أن هذه الصنائع لا تحدث إلا من قادر « لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزه ، فلما إستحال ذلك ، دلت الصنائع على أن الله تعالى قادر » [٢] .

---

١ - الشهرستانى : الملل والنحل — ج ١ — ص ٢٢٢ .

٢ - الاشعرى : اللمع — طبعة بيروت — ص ١٠ - ١١ ، وأيضا : الابانة للاشعرى — تحقيق د. فوقية حسين — ص ١٤٩ .

أيضا يثبت الأشعرى له تعالى القدرة صفة أزلية ، إذ أنه تعالى قادر فيما يزل ، لأنه لو لم يكن قادراً بقدرة قديمة ، لوجب أن يكون عاجزاً بعجز قديم ، ولو كان ذلك كذلك ، لاستحال أن يقدر وأن تحدث الافعال منه (١) . ويستدل الأشعرى على ثبوت القدرة له تعالى بأدلة نقلية من الكتاب (٢) كقوله تعالى « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » (٣) وقوله تعالى « ذو القوة المتين » (٤) وقوله « والسماء بنيناها بأيد » (٥) .

ويرى الأشعرى أنه تعالى قادر بقدرة — خلافا للمعتزلة ، أى أنه يعتبر القدرة كغيرها من الصفات المعنوية زائدة على الذات وليست هى الذات ، كما ينقل لنا ذلك عنه الشهرستانى فيقول : « فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالما قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة والإرادة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا غائبا ، وأيضا لا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدره ، ولا للمريد إلا أنه ذو إراده ، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع

---

١ ـ الأشعرى : اللمع — ص ١١ .

٢ ـ الأشعرى : الإبانة — ص ١٤٢ — ١٤٨ ، وأيضا : اللمع — ص ١٤ .

٣ ـ سورة فصلت : آية ٥ .

٤ ـ سورة الذاريات : آية ٥٨

٥ ـ سورة الذاريات : آية ٤٧ .

الحدوث ، فيحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت » (١) . ويرى الشهرستاني مؤكداً لمذهب شيخه الاشعرى أن هذه الصفات لا يمكن أن توصف بها الذات إلا واستلزم ذلك كونه تعالى حيا بحياة ، كما كان عالما بعلم وقادراً بقدرة ومريداً بارادة (٢) .

يرى الشهرستاني كذلك معبرا لنا عن مذهب الأشعرى ، أن القدرة أخص من العلم ، لأن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل (٣) ، أما القدرة فيحصل بها الإيجاد من العدم أى الخلق ، ويدل على القدرة وقوع الفعل ، وهى لا تتعلق إلا بالممكن من أقسام الموجودات .

ويتصل بمبحث القدرة مسألة أفعال الإنسان ، ومسألة الأفعال من المسائل الرئيسية في مذهب الاشعرى (٤) . ويشرح الشهرستاني رأي الاشعرى فى مسألة القدرة ، بأن العبد قادر على أفعاله ، إذ يجد الإنسان فى نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الارتعاش من الحمى ، وبين حركات المشى والاختيار ، وترجع هذه التفرقة إلى الحركات الضرورية تقع من العبد معجوزا عنها ، بعكس الحركات الاختيارية الإرادية ، إذ تقع

---

١ ـ الشهرستاني : الملل والنحل — جـ ١ — ص ١٢٠ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : نهاية الإقدام فى علم الكلام ـ ص ١٧١ .

٤ ـ عبد الرحمن بدوى . مذاهب الإسلاميين ـ جـ١ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت سنة ١٩٧١ ـ ص ٥٥٥ .

مقدورا عليها ، بحيث أن القدرة فيها تتوقف على اختيار القـــادر (١) .
فالإفعال الاختيارية التى يقدر عليها الإنسان - فيما يرى الشهرستانى - يكون مسبوقا بارادة العبد حدوثها وإختيارها ، وهي القدرة الحادثة ، وهذه القدرة الحـادثة تكسب الإنسان أفعاله ، ولذا قال الاشعرى أن المكتسب هو المقدرة الحادثه (٢) ، وهذه القدرة لا تخلق ، وإلا كانت قادرة على خلق الجواهر والاعراض وكل ما يمكن حدوثه ،ولكنها تعجز عن ذلك .

ووجه تأثير تلك القدرة الحادثة - كما يقول ذلك الاشعرى - أن العبد إذا أراد الفعل وتجرد له ، خلق الله له فى هذه اللحظة قدرة على هذا الفعل تكتسبه ولا تخلقه ، فيكون الفعل خلقا وأبداعا وإحداثا من الله ، كسبا من العبد بقدرته التي خلقها الله له لوقت الفعل (٣) . فالاشعرى يرى أن كلتا الحركتين الاختيارية والإضطرارية ، مخلوقتان لله ، ودليله على ذلك ، أنه كما دل حدوث حركة الإضطرار وحاجتها إلى زمان ومكان على خلقها ، فكذلك حركة الإكتساب (٤) ، إذ أنها إذا كانتا تفترقان فى باب الضرورة والاكتساب فانها لا تفترقان فى الخلق ، إذا أن الجسم لما لم يسبق المحدثات ، وجب حدوثه ،وليس يجب إذا دخل فى المحدثات ، ما هو حركة

١ - الشهرستانى : الملل والنحل - جـ ١ - ص ٩٧ .
٢ - الأشعرى . اللمع - طبعة بيروت - ص ٤٢ .
٣ الشهرستانى : الملل والنحل - جـ ١ - ص ٩٧ .
٤ - الأشعرى : اللمع - ص ٤١ .

أن يكون الجسم حركة ، وإذا كان منها ما هو جسم ، لم يجب أن تكون جسما لأن الحركة والجسم يستويان فى معنى الحدوث (١) .

وينفى الاشعرى أن يكون الانسان خالقا لكسبه فيقول : « لم أقل أن كسبي خلق لي فيلزمنى أن أكون له خالقا ، وإنما قلت خلق لغيرى ، فكيف يلزمنى إذا كان خلق لغيري أن أكون له خالقا » (٢) وهو يستدل بادلة سمعية على أنه تعالى خالق لإكساب العباد ، مثل قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » (٣) . أيضا يستدل الاشعرى بادلة عقلية ، إذ أنه كما لا يجوز أن يحدث الفعل علي حقيقته الامن محدث أحدثه على ما هو عليه ، لجاز أن يحدث الشيء فعلا لا من محدث أحدثه فعلا (٤) وذلك أنا وجدنا الكفر قبيحا باطلا ، والإيمان حسنا متعبا ، والكافر يجتهد أن يكون الكفر حسنا ، فلا يكون كما يرغب المؤمن أن لا يكون الإيمان متعبا ، ولم يكن ذلك كائنا على مشيئته وإرادته . وبذلك فلا يجوز أن يكون محدث الكفر باطلا قبيحا هو الكافر الذى يريده حسنا صوابا ، ولا يجوز أيضا أن يكون محدثه جسما ، لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئا . فاذا لم يجز ذلك ، كان محدث تلك الإكساب هو الله القاصد إلى كونها كذلك (٥) .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٤٢ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ٤٤ .

٣ ـ سورة الصافات : آية ٩٦ .

٤ ـ الاشعرى : اللمع ـ ص ٣٨ .

٥ ـ المصدر السابق : ص ٣٩ .

ويذهب الاشعرى إلى أنه إذا كان الفعل يستلزم فاعلا يفعله على حقيقته، فانه لا يستلزم مكتسبا يكتسبه على حقيقته ، إذ المكتسب إنما يكتسب الشيء لأنه وقع بقدره له عليه محدثه ، ولم يجز أن يكون الله قادراً على الشيء بقدرة محدثة (١) . ولذلك فاذا كان الله فاعلا له على الحقيقة ، فلا يجوز أن يكتسبه على الحقيقة ، إذ الخلق من عدم ،والإكتساب من قدرة محدثة (٢) . وهو بذلك ينفي كل تأثير لقدرة العبد الحادثة باحداث الله في فعله (٣) ، إذ هو كما ينقل لنا عنه البغدادى ، يخشى أن يشارك العبد ربه في فعل الاحداث، فيكون كل منهما محدثا لفعله فيتماثلا ، مادام أشتركا في فعل واحد هو الأحداث (٤) .

ويرى الاشعرى - فيما يتعلق بالإستطاعه - أن العبد مستطيع باستطاعة هى غيره ، لأنه يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزاً ، وتارة ساكنا ، فوجب من ذلك كونه مستطيعا باستطاعة هى غيره تقارن (٥) . وهو يستدل على ذلك بأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثا مع الاستطاعه أو بعدها . فان

---

١ - المصدر السابق : ص ٣٩ - ٤٠ .

٢ - المصدر السابق : ص ٣٩ - ٤٠ .

٣ - جلال موسى : نشأة الاشعرية وتطورها - دار الكتاب اللبنانى - بيروت سنة ١٩٨٢ - ص ٢٣٦ .

٤ - البغدادى : أصول الدين - دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٨١ - ص ١٣٧ .

٥ - الاشعرى : اللمع - ص ٥٤ .

كان حادثا معها فى حال حدوثها ، فقد صح أنها مع الفعل للفعل . وإذا كان الفعل حادثا بعدها — أى الإستطاعة ، وهى على مذهب الأشعرى عرض والعرض على مذهبه ومذهب الاشاعرة جميعا لا يبقى زمانين [١] — فقد حدث بقدرة معدومة ، ولو جاز هذا — على قول الاشعرى - لجاز وقوع الاحراق بحرارة نار معدومة والقطع بحد سيف معدوم ، وكل ذلك محال [٢] .

والقدرة لا تبقى على مذهب الاشعرى ، لأنها إما أن تبقى لنفسها ، أو لبقاء يقوم بها ، وفى الحالة الأولى تكون نفسها بقاء مما يوجب بقاءها فى حال حدوثها . كما أنها لا تبقى ببقاء ، لأن البقاء صفة والصفة لا تقوم بالصفة [٣] .

أيضا ينفى الاشعرى أن تكون القدرة قدرة على الشىء وضده ، لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها . لأن مقدورها لو لم يكن من شرطها ، جاز وجودها ولا مقدور ، وإذا جاز ذلك وقتا جاز وقتين وأكثر [٤] . ويرى الاشعرى أنه إذا كان ذلك يجوز فى قدرته تعالى وحده لجواز وجودها ولا فعل ، فان ذلك يستحيل بالنسبة

---

١ — الشهرستانى : الملل والنحل - جـ ١ - ص ٩٦ .

٢ — الاشعرى : اللمع - ص ٥٤ - ٥٥ .

٣ — المصدر السابق : ص ٥٦ .

٤ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

للانسان نظراً لإستحالة وجود قدرته أبدا ولا مقدور . فاذا وجب هذا الشرط — وهو وجود القدرة مع مقدورها = فان الاشعرى بذلك يحيل قدرة الانسان على الضدين ، لأنهُ لو قدر عليها ، وجب وجودهما معا ، كأن يكون مطيعا عاصيا فى وقت واحد ، وهو محال (١) .

ويذهب الاشعرى بناء على ذلك إلى تجويز التكليف بما لا يطاق ، وهو يقسمه إلى نوعين : فما لا يستطيعه العبد نظرا لاختياره ضده ، وهذا النوع لا يجوز أن يكلف الله به عباده ، إذ العجز نشأ عن إختيار الضد والاشتغال به ، وهو بهذا المعنى يعد جبرا عن إختيار . أما النوع الثانى فهو الذى يعجز الانسان عنه لعدم القدرة أصلا ، وهذا النوع لا يكلف الله به أحدا من عباده (٢) . ويستدل الاشعرى على جواز تكليف الله لعباده ما يطلق بأدله سمعية بالاضافة إلى ما إستدل به من أدلة عقلية ، كقوله تعالى (انبئونى بأسماء هؤلاء) (٣) وهم لا يعلمون ذلك — أي الملائكة — ولا يقدرون عليه (٤) .

---

١ — الاشعرى . اللمع ، نشرة د. غرابة ، القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ ، ص ٩٣ - ٩٤ وأيضا . الملل والنحل للشهرستانى ، ج ١ ، ص ٩٦ .

٢ — الاشعرى . اللمع ، نشرة د. غرابة ، ص ٩٣ .

٣ — سورة البقرة . أية ٣٢ .

٤ — الاشعرى . اللمع ، طبعة بيروت ، ص ٦٨ .

وعليه فان قدرة الانسان عند الاشعرى وان لم تكن خالقة ، فهى كاسبة، فالكسب نتيجة لتوحيد ارادته شطر العمل المحمود ، فاذا ما أراد الانسان عمل الخير ، خلق الله فيه القدره على عمله واستحق الثواب ، وإذا ما أراد الشر ، خلق فيه الشر وعاقبة عليه . فالكسب اذن عند الاشعرى هو فى مكان الخلق عند المعتزلة ، والاراده عنده وعندهم هى الشرط الأساسى للتبعه إذ أن أفعال العباد الاختيارية تتعلق بها قدره الله تعلق الايجاد، وقدرة العبد على وفق ارادته تعلق كسب . (١)

وأيضا فان الاشعرى لايشترط صحة البنية أو الحياة أو سلامة الجارحة فى القدره ، وانما الفعل يقترن وجود الاستطاعة دون غيرها من الشروط . (٢)

ويرى الشهرستانى أن الكسب عند الاشعرى بمعناه السابق لا يعده مخلوقا بين خالقين ، بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين ، أو مقدورا بين متمايزين لا يضاف الى أحدهما ما يضاف الى الثانى (٣) . وهو بذلك انما يقدم حلا مناسبا من وجهة نظرنا لمشكلة خلق الافعال ، بل ويمكننا القول أن مذهب الأشعرى فى الكسب بتلك الصورة انما يعد ردا كافيا لدحض دعاوى المعتزلة من قدريه وجبرية .

---

١ ـ اخليل الجر ـــ حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ـــ ج ٢ ص ١٨٠

٢ ـ لاشعرى : اللمع ـــ ص ٥٧

٣ ـ الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ـ طبعة اكسفورد ص٧٨

ويؤيد دعوانا د. غرابه إذ يقول : « أن الله يريد الفعل خالقا والعبد يريده كسبا ، فجهتا الارادتين منفكتان ، ولذلك جاز اجتماعها على مراد واحد فى وقت واحد من غير تعارض بينهما » (١) وهو يرى مؤيدا ماذهبنا اليه أن ذلك يعد مساعدا على حل مشكلة وجـــود الشر بجانب الخير فى العـــالم (٢)

هذا فى الوقت الذى فشل فيه البغدادى فى اقناعنا بمذهب الاشعرى على الوجه الصحيح ، إذ حاول أن يثبت لنا أن لقدرة العبد تأثيرا فى كسبه للفعل ، فأورد مثالا يعد ضعيفا متهافتا فى معظم جوانبة (٣) ، كما يتفق فى ذلك د. جلال موسى ، إذ يرى أن هذا المثال الذى أورده البغدادى « يؤدى الى عكس المراد » (٤) . وهو يتهم فى ذلك البغدادى بقصوره عن فهم الاقتران بين قدرة الله وقدرة العبد ، إذ هناك فارقا كبيرا بين ما يضاف الى الرب وما يضاف الى العبد (٥)

فاذا انتقلنا الى الباقلانى وجدناه يثبت له تعالى القدرة صفة زائدة على الذات ، إذ البارى قادر ، ودليله على ذلك ، علمنا باستحالة صدور الافعـال من عاجز لاقدرة له . ولما يثبت بالدليل كونه تعالى فاعلا للاشياء ، ثبت أنه

---

١ – غرابه : الاشعرى — ص ١١٦

٢ – المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ – البغدادى : أصول الدين — ص ١٣٣ — ١٣٤

٤ – جلال موسى . نشأة الاشعرية وتطورها — ٢٣٩

٥ – المصدر السابق : نفس الصفحة

تعالى قادر على جميع المقدورات (١). ويستدل الباقلانى على اثبات كونه تعالى قادرا بادلة سمعية ، مثل قوله تعالى (وهو على كل شىء قدير) .(٢)

ويثبت الباقلانى — متابعا شيخه الاشعرى — كونه تعالى متصفا فيما لم يزل بصفات المعانى من القدرة والعلم والاراده والسمع والبصر والكلام ، إذ أنه تعالى لو لم يكن كذلك فيما لم يزل ، لكان لم يزل ميتا عاجزا أخرسا ساكتا — تعالى عن ذلك علوا كبيرا (٣) . وهو يرى أن وجوب صفه من هذه الصفات له تعالى فيما لم يزل ، انما يوجب له تعالى بقية الصفات ، اذ أنه لو كان لم يزل حيا وهو غير متكلم ولا سميع ولا بصير ولا مريد ولا قادر ، لوجب أن يوصف باضداد هذه الصفات فى أزله ، ولو كان ذلك كذلك ، لكان متصفا بها لنفسه أو لمعنى قديم ، فيستحيل بذلك أن يخرج اليوم عنها ، لما وصفنا من استحالة عدم القديم ، ولوجب أن يكون فى وقتنا هذا غير حى ولا عالم ولاقادر ولاسميع ولا بصير ، وذلك خلاف اجماع المسلمين » (٤) .

ويرد الباقلانى على القائلين بفعل الطبائع ، اذ اعترضوا بان كونه تعالى قادرا بقدره قديمة انما يوجب قدم المقدورات عنها ، بانه لايجب ذلك من وجهين أحدهما : أنه — أى الباقلانى — لايعنى أن كونه تعالى قادرا بقدرة قديمة

---

١ — الباقلانى : رسالة الحرة — ص ٣٢

٢ — سورة المائد : آية ١٢٠

٣ — الباقلانى : التمهيد — طبعة بيروت ص ٢٨ — ٢٩

٤ — المصدر السابق : ص ٢٩

أن تكون بذلك الافعال مع قدرته، إذ يوجب ذلك كونه قادرا ولامقدور وانما يعنى بذلك أنه قادر على أن يستأنف الافعال وعلى أن يحدثها فى زمان كانت قبله معدومه (١) . أما الوجه الآخر فهو أن الباقلانى ينفى ان تكون قدرته تعالى علة للافعال ولاموجبه لها ، كما يذهب الى ذلك القائلون بالطبائع من ايجاب الطبع لحدوث ما يحدث عنه وكونه علة له ووجوب كونه عنه ، لان قدرته ليست بعلة ولا سبب لمقدوره ولاعلة له (٢).

ويرى الباقلانى أن قدرته تعالى شامله لجميع المقدورات بما فيها اكساب العباد ـ وهو فى ذلك انما يتابع الاشعرى الى حد كبير ـ ودليل الباقلانى على كون البارى خالقا لاكساب العباد هو(علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لايعلمها العباد من نحو كونها أعراضا وأجناسا مختلفة وأدله على ماهى عليه أدله وموجوده على صفه دون صفه (٣).

فالباقلانى ينفى قدرة العباد على الخلق الذى اختص به البارى وحده ، اذهو العالم بحقائق الاشياء والقاصد الى ايجادها ، لانه لوكان العباد يخلقون حركاتهم وسكناتهم وارادتهم وعلومهم لكانوا اقد خلقوا كخلقة وصنعوا كصنعه وتشابه الخالق ـ تعالى الله عن ذلك . ولما كان العبد عاجزا عن خلق حركته وارادته ، كان ذلك دليلا على تفرد البارى بالخلق دون سائر العباد .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٣٥

٢ ـ المصدر السابق : ص ٣٥ ، ٣٦ ، وأيضا : عبد الرحمن بدوى — مذاهب الاسلاميين جـ ١ ، ص ٦١٤

٣ ـ الباقلانى : التمهيد ـ طبعة بيروت ص ٣٠٣

ويتفق الباقلانى مع الاشعرى ، على القول ببقاء القدرة على الفعل حال إيجاده ، ولا تبقى القدرة بعد وجود الفعل بل تفنى .. اذ أنها كما سبق أن أوضحنا تعد عرضا ، على مذهب الاشعرى ، والعرض عنده لا يبقى زمانين . فقدرته تعالى تخلق الفعل ، وقدرة العبد تكسبه . أيضا القدرة عند الباقلانى هى قدرة على الفعل وحده وليست قدرة على الفعل وضده . وهى تقارن الفعل ولا تسبقه ، وهو نفس مذهب الاشعرى .. « فالعبد يكتسب فعله بقدرة تحـــدث له ، وهو لا يستطيع الفعل قبل إكتسابه بل فى حال إكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك » (١) .

ويستدل الباقلانى على ذلك بأن « القدرة الحادثة لو تقدمت على الفعل لوجد الفعل بغير قدره ، لأنها عرض والعرض لا يبقى ، ولا يصح أيضا أن يوجد - أى العرض - بعد الفعل ، لأنه يكون فاعلا بغير قدره ، فلم يبق إلا أنها مع الفعل » (٢) . ودليل الباقلانى على أن القدرة لا يجوز أن تبقى إلى حين وجود الفعل ،هو أنه لو جاز بقاؤها . لكانت إنما تبقى لنفسها ،أو لعله . فان بقيت لنفسها ، لبقيت فى حال حدوثها وهو محال ، ولو بقيت لعله ، لوجب أن تقوم بها العلل وذلك يوجب أن تكون جسما أو جوهرا وليس عرضا ، وهذا مما يعلم فساده (٣) .

---

١ - المصدر السابق : ص ٢٨٧

٢ - الباقلانى : رسالة الحرة — ص ٤١ — ٤٢ ، وأيضا : التمهيد - طبعة بيروت - ص ٢٨٧

٣ - الباقلانى : التمهيد - ص ٢٨٧ .

ويرى الباقلانى أنه إذا ثبت للقادر القدرة بالمعنى السابق ، فان ذلك لا يعنى كونه مطبوعا مضطرا إلى الفعل [١] ، اذ المضطر إلى الشىء هو المكره المحمول على الشىء الذى يوجد به ، شاء أم أبى . بينما « القادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة » [٢] .

والباقلانى يفسر الكسب ، بأنه الاقتران الضرورى الحادث بين قدرة العبد والفعل الاختيارى [٣] . فكما أن الأفعال الاضطرارية تقع معجوزا عنها ، والأفعال الإختيارية تقع مقدورا عليها ، ويجد العبد من نفسه تفرقة ضرورية بين نوعى الحركتين ، وكان الله قادراً على خلق النوعين ، كان مختصا وحده بالخلق ، وبذلك تنتفى صفة الخلق عن العبد ، وتلحق به صفة الكسب [٤] . اذ هو يكسب ما يخلقه الله سواء كان أمراً فيأتمر ، أو نهيا فينتهى عنه ، وتقع مسئولية الثواب والعقاب على مقدار هذا الكسب سواء كان طاعة أو عصيانا . وهو يرى أن وجود الفعل خلقا من الله وكسبا من العبد لا يعنى تناقضا ، لأن جهة التعلق تختلف ، ولذا جاز وجود مقدور بين قادرين [٥] .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٢٩٣

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ـ الباقلانى : التمهيد ـ طبعة بيروت ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨

٤ ـ الباقلانى : رسالة الحرة ـ ص ٤١ ـ ١٢٧ ، وأيضا : التمهيد ـ طبعة بيروت ـ ص ٣٠٨

٥ ـ الباقلانى : رسالة الحرة ـ ص ٤١

والباقلانى فى ذلك انما يبطل على كل من الجبرية والقدرية مذهبهم ، إذ يبطل على القدرية من المعتزلة قياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس الذى اعتمدوا عليه ، لذا يرون أن الله لايخلق أفعال العباد ، اذ منها الظلم والجور والفساد . ويمكننا القول أن الباقلانى إستطاع أن ينقض دعوى المعتزلة فى ذلك إلى حـــد ما ، إذ يرى أن « الله تعالى خاق الظلم ظلما ، وخالق الجور جورا للجائر به ، وخلق الكذب كذبا للكاذب به ، ولا يوجب ذلك كونه جائراً ولا ظالما ولا كذابا . أيضا فان الكذب والظلم والجور ليست من حيث الصورة والفعل ، وإنما يكون كذبا إذا خالف الأمر ، وكذلك الظلم والجور . وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمر وناه ، وهو الخلق ، أما الخالق ، فليس فوقه آمر ، ولا ناه ، فلا يصح وصفه بشىء من ذلك »[١] .

وقد أجاز الباقلانى التكليف بما لا يطاق ، مفرقا فى ذلك بين نوعين من التكليف وهو نفس مذهب شيخه فى ذلك . ويستدل الباقلانى أيضا علي ذلك بأدلة سمعية هى نفس أدلة أستاذه ، كقوله تعالي ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به (٢) فيقول : « لو كان تكليف ما لا يطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالي ، لكانوا قد رغبوا إليه فى ألا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج به عن حد الحكمة ، والله أجل من أن يثنى علي قوم أجازوا ذلك عليه » (٣) .

١ ـ الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ١٣٨

٢ ـ سورة البقرة : آية ٢٨٦

٣ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥

ويرى الباقلاني فيما يتعلق بتولد الأفعال ، انها ـ أي الأفعال المتولدة ـ ليست كسبا للعباد ، بل هي مما ينفرد الله بخلقه اذ لو كانت الأفعال المتولدة اكسابا للعباد ليست كسبا للعبد لم يخل الأمر أن يكون فاعلها قادرا عليها ، أو غير قادر . فان كان غير قادر ، صح وقوع جميع أفعاله منه وهو غير قادر ، وإذا كان قادرا عليها ، فان ذلك اما أن يكون في حال وجودها ، أو في حال وجود أسبابها . ويستحيل أن يكون قادراً عليها في حال وجودها وإلا كانت أفعالا مباشرة غير متولدة . وان كان قادراً عليها بالقدرة على سببها الذي تولدت عنه ، كان معنى ذلك أن الفعل وجد بغير قدرة ، والقدرة لا توجد مع عدم الفعل ولا بعد وجوده ، فبطل كونها كسبا للعبد من كل الوجـــوه (١) .

أما مذهب المعتزلة في ذلك ، فهو أن الأفعال المتولدة انما هي خلق للعباد وحجة المعتزلة في ذلك « أنا نجدها واقعة عند وجود الأسباب وبمقدار قصد العبد إليهــا وبحسب قدرته عليها وكونها تابعة في الوجود لاسبابهــا » (٢) .

والباقلاني يرد على المعتزلة في ذلك بابطاله التلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها وهو مذهب الأشاعرة جميعا على ما سيأتي بيانه باذن الله . وهو يجيز في ذلك أن يخرق الله تعالى عادته التي أجراها في الطبيعة ، فتجرى عادته التي طبع الأشياء عليها على خلاف ما سبق طبعها عليه . وهذا يبطل ـــ

---

١ ــ المصدر السابق : ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧

٢ ــ الباقلاني : التمهيد ــ طبعة بيروت ــ ٢٩٩

فيما يرى — كون هذه الأسباب مولده لتلك الحوادث [١]. وان كنا نرى أن هذا الرد من الباقلانى لا يحل المشكلة بل أنه يزيدها غموضا فضلا عن أنه لا يتفق وقوانين الطبيعة الثابتة التى أجرى تعالى سنته على ثبوتها .

والواقع أن الباقلانى فى مذهبه السالف فى السببية إنما يتابع شيخه الاشعرى ، اذ سبق وأبطل الاشعرى تلازم الاسباب ومسبباتها ،حين أجاز رؤيته تعالى فى الآخرة عن طريق خرق العادة ، معاندا بذلك للشروط الضرورية التى تستلزمها الرؤية كالوسط الشفاف ووجود المرائى بجهه من المرئى وغيرها ، إذ ليست رؤيته تعالى — على مذهبه — بحاجة إلى الامور العادية المعتادة — وقد أخذ الباقلانى عنه هذه الفكرة وحاول أن يثبت بها إعجاز القرآن ومعجزة الرسول « صلى الله عليه وسلم » ، وقد تابعه فى ذلك من تلاه من الاشاعرة .

وقد خالف الباقلانى شيخه الاشعرى بأن أثبت لقدرة العبد تأثيرا فى الفعل — وهو الخلاف الوحيد الذى خرج فيه الباقلانى على مذهب الاشعرى، إذ أن مذهبه عموما يعد صنوا لمذهب أستاذه — إذ يرى أن كون الحركه على هيئة مخصوصة كالمشى والقيام والقعود هو من فعل قدرة العبد الحادثة . (٢) فهو يجعل لقدرة العبد تأثيراً فى الفعل بأن تجعله على صفة معنية وحال يختص به دون غيره من الافعال ، مع تأكيده أن القدرة الحادثة لا تخلق ولا تبدع ، لان الخلق والابداع من فعل البارى ، فاذا

---

١ — المصدر السابق : ص ٣٠٠ — ٣٠١

٢ — الشهرستانى : الملل والنحل — جـ ١ — ص ٩٧

أحدث البارى الفعل ، تعلقت به قدرة العبد فجعلته على نحو خاص يتميز به عن غيره ، وهذا النحو أو الجهة هى التى يقع عليها الثواب والعقاب (١) .

وهذه الحالة عند الباقلانى ليست بمجهولة ولا معلومه ، كما هو شأن الحال عند أبى هاشم — إذ الباقلانى من القائلين بالأحوال وتابعه فى ذلك الجوينى من المتأخرين ولكن على نحـــو مخالف لأبى هاشم وغيره ، اذ الحال عند الباقلانى مثبته موجوده ومعلومه وهى متعلق القدرة الحادثة .

ولننتقل بعد ذلك إلى الجوينى ، الذى يثبت كونه تعالى قادراً ، وهو قادر بقدرة قديمة ، تماما كما كان عالما بعلم قديم ومريدا باراده قديمة . ولما كان الجوينى من القائلين بالأحوال ، فانه يثبت قدرته تعالى وصفا زائدا على الذات ، إذ يعرف الحال بأنه « صفة لموجود غـــير متصفة بالوجود ولا بالعدم »(٢) وهو يرى أن من الأحوال ما يثبت للذات معللا ، ومنها مايثبت غير معلل ، فأما المعلل منها : فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها ، نحو كون الحى حيا وكون القادر قادراً .

وعليه ، يثبت الجوينى القدرة حال زائد على الذات ، إذ أن كل معنى يقوم بمحل فهو يوجب له حالا ، وقد نفى الأشعرى والباقلانى الأحوال ، فكان الجوينى أول من قال بها عن الأشاعرة . (٣) وان كنا نجد الباقلانى يذكر الأحوال فى مذهبه عموما فى أكثر من موضع .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٩٨

٢ ـ الجوينى : الارشاد ـ تحقيق د. محمد يوسف موسى ـ ٧٩ ـ ٨٠

٣ ـ عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ـ ج ١ ـ ص ٧٣٢

وبعد أن أثبت الجوينى الأحوال ، صار من السهل عليه أن يثبت له تعالى القدرة القديمة والعلم القديم والحياة القديمة ، دون أن يواجه فى ذلك باعتراض المعتزلة بأن فى ذلك تعدداً للقدماء ، إذ أن تلك الصفات ـ على مذهب الجوينى ـ تعد أحوالا ، والأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، وإذا فلا تعدد فى ذات الإله باثبات تلك الصفات قديمة . (١)

أما دليل الجوينى على كونه تعالى قادرا ، فهو وجود المقدورات عن أول ، واتصافها بأنها جائزة الوجود لا واجبته (٢) .

وفى مسألة خلق الأفعال ، يتفق الجوينى مع شيخه الأشعرى فى أنه لا خالق سوى الله ، وأن العبد ليس بخالق لافعاله ، بل هو قادر بقدرة محدثة ، وذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأن العباد موجدون لأفعالهم ومخترعون. ودليل الجوينى على إستحاله كون العبد خالقاً لأفعاله ، ان العبد لو كان مخترعا لأفعاله ، لكان عالما بحقائقها ، ولكن غفلته وذهوله عن الاحاطة بحقيقة ما يصدر عنه دليل عجزه ، فدل ذلك على أن مخترع الأفعال الرب تعالى ، وهو وحده عالم بحقائقها (٣) . وهذا الدليل سبق أن ساقه لنا الشهرستانى حكاية عن الأشعرى في معرض تفسيره لمعنى الكسب (٤) .

يقول الجوينى : « الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها ، وتصدر من

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٧٣٢ ـ ص ٧٣٣

٢ ـ الجوينى : الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٦٢٢

٣ ـ الجويني : الإرشاد ـ ص ١٩٠

٤ ـ الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام ـ ص ٧٧ ـ ٧٨

العبد أفعال فى غفلته وذهوله ، وهى على الاتساق والانتظام وصفة الاتقان والأحكام ، والعبد غير عالم بما يصدر عنه ، فيجب أن يكون الصادر منه دالا على علم مخترعة » (١).

ويرى الجوينى أنه لابد لكل مخلوق من رب ومالك . فاذا كان العبد خالقا لأفعاله ، لكان ربها وإلهها ، وهـــذا مشاركة من العبد للرب فى الاقتدار (٢) . وهو فى ذلك يعد ناقلا لمذهب الأشعرى فى هذا الصدد .

أيضا يتابع الجوينى أمامه الأشعرى فى القول بعدم تأثير القوة الحادثة فى الإيجاد لأن ذلك إنما يقترح فى كون الرب قادرا على كل شىء ، إذ يقول : « القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها أصلا ، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر فى متعلقها ، إذ العلم معلوم تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه » (٣) . هذا فى الوقت الذى يذهب فيه الشهرستانى إلى أن الجوينى إنما يثبت تأثيرا للقدرة الحادثة فى المقدورات ، مخالفا للأشعرى الذى لم يثبت لها أى أثر (٤) .

إذ ينقل لنا الشهرستانى فى ذلك قول الجوينى مخالفا لسابقيه من الأشاعرة بأن « إثبات قدره لا أثر لها بوجه إنما هو كنفى القدرة أصلا ، واما إثبات تأثير فى حالة لا يفعل ، فهو كنفى التأثير ، خصوصا والاحوال

---

١ — الجوينى : الإرشاد — ص١٩٠

٢ — المصدر السابق : ص١٩٦

٣ — المصدر السابق : ص ٢٩٠

٤ — الشهرستانى : الملل والنحل — جـ١ — ص ٩٨

على أصلهم — أى الاشاعرة — لا توصف بالوجود ولا بالعدم . فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الاحداث والخلق، فان الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتداء ، فانه يحس من نفسه أيضا عدم الإستقلال ، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ، وكذلك يستند سبب إلى سبب ، حتى ينتهى إلى مسبب الاسباب فان كل سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه ، والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر . وإذا فلا موجـــد على الحقيقة الا واجب الوجود لذاته ، وما سواه من الاسباب معدات لقبول الوجود ، لا محدثات لحقيقة الوجود » (١) .

وهنا يبدو لنا تناقضا واضحا فى رأى الشهرستانى ، اذ ينقل لنا أولا أن الجوينى يذهب إلى تأثير القدرة الحادثة فى الافعال ، ثم يعود فينقل لنا نفيه لتأثير تلك القدرة الحادثة — كما نتفق فى ذلك ود. بدوى ، إذ يقول : « ومن العجيب أن مأخذ كلام الجوينى إذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن إضافة الفعل إلى الاسباب حقيقة » (٢) . والواقع أننا لا نجد فى كتب الجوينى ما يثبت تأثيرا لقدرة العبد الحادثة فى الافعال ، مما يقطع بكون الشهرستانى قد أساء فهم مذهب الجوينى فى القدرة الحادثة ،إذ نعد الجوينى متابعا للأشعرى فى نفى كل تأثير للقدرة الحادثة .

---

١ ـ الشهرستانى : الملل والنحل ـ ج ١ ـ ص ٩٨ ـ ٩٩

٢ ـ عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ـ ج ١ ـ ص ٥٦١

ويرى الجويني أنه إذا كان تعالى متفردا بخلق الافعال ، فهو المتفرد بخلق الهدى والاضلال ، وقد جعل الجويني آيات الهدى والاضلال دليلا على إقتداره تعالي على قلوب العباد ، يقلبها كيف شاء (١) .

ومذهب الجويني فى الكسب ، أن الفعل إذا كان مخلوقا للرب ، فهو مكسوب للعبد بقدرته التى خلقها الله فيه ، ولذلك « فالعبد قادر على كسبه ، وقدرته ثابتة عليه » (٢) ، وذلك خلافا لما يذهب إليه الجبرية من نفى القدرة ، ومايذهب إليه المعتزلة من أن العبد خالق لافعاله . ودليل الجويني على قدرة العبد ، هو أن العبد إذا ارتعدت يده ، ثم إذا حركها قصدا ، فانه يفرق بين حالته فى الحركه الضروريه وبين الحالة التى اختارها واكتسبها . وهذه التفرقة معلومة على الضرورة (٣) .

ويرى الجويني أن هذه القدرة نظرا لكونها عرضا ، فهى لا تبقى كسائر الاعراض إذ هى لو بقيت لاستحال عدمها (٤) ، كما أنها لا تسبق المقدور ، بل تقارنه ، فتحدث معه وتزول بزواله ولا تنعدم عليه ، إذ هي لو تقدمت عليه لوقع المقدور بغير قدره (٥) ، كما أنها لا تتأخر فى البقاء عنه. أما القدرة الازلية فانها تتقدم بداهه على وقوع المقدورات بها (٦) . نظرا لمخالفتها لقدرة العباد .

---

١ ــ الجويني : الإرشاد ــ ص ٢١٠ وما بعدها

٢ ــ المصدر السابق : ص ٢١٥

٣ ــ المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ ــ المصدر السابق : ص ٢١٧

٥ ــ المصدر السابق : ص ٢١٨ ــ ٢١٩

٦ ــ المصدر السابق : ص ٢١٨

ولكن إذا كان الحادث في حال حدوثه مقدورا بالقدرة القديمة والقدره الحادثة التي هي مقدور العبد ، فهل يؤدى ذلك إلى أن يكون مقدورا بين قادرين كما زعمت ذلك المعتزلة ؟ أو مقدور بقدرتين أحـــدهما قديمة والاخرى حادثة ؟

يرد الجوينى على ذلك أن الصحيح هو أن الفعل تتعلق به القدره القديمة خلقا والحادثة كسبا ، فلاوجه إذا لتماثل القدرتين حتى يكون مقدورا لهما(١) .

والقدره الحادثة عند الجوينى تتعلق بمقـــدور واحد ، ولا تتعلق بالمتضادات كما زعم المعتزلة ذلك (٢) . وهو يتابع فى ذلك شيخه الاشعرى ، إذ يمنع تعلق القدره الحادثة بالضدين فيقول : «لو تعلقت بها لمقارنتها ، ومن ضرورة ذلك إقترانها . وهو باطل على الضروره (٣) » نظرا لاستحالة اجماع الضدين . يستدل على ذلك بأنه إذا كانت القدره الواحده متعلقة بالضدين . فليس إختصاص أحد الضدين فى وقوعه بالقدره بأولى من الثانى . وبذلك فان القدره لا تصلح لغير ماوقع من الافعال (٤) .

ولا يعنى تعلق القدرة بمقدور واحد عند الجوينى ، أن يكون الواحد منا ملجأ إليه غير قادر على التحول عنه ، اذ أنه يرى أنه ليس من شرط القدرة على الشىء القدرة على ضده ، وذلك كتعلق العلم بالمعلوم ، فانه لايشترط

---

١ ـ الجوينى : الارشاد — ص ١٨٩

٢ ـ المصدر السابق : ص ٢٢٣

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ ـ المصدر السابق : ص ٢٢٤ .

فيه التعلق بضده من الجهل [١] .

ويبطل الجوينى التولد بالتولد ، وهو حدوث فعل متوسط آخر ، وينسب الأفعال المتولدة عن الأفعال المباشرة إلى البارى تعالى . وهو يستند فى إبطاله التولد بكون القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها [٢] — خلافا للمعتزلة ، إذ ذهبوا إلى أن ما يقع مباينا لمحل القدرة أو للجملة التى فى محل القدرة ، فانه يجوز وقوعه متولدا ، عن سبب مقدور مباشر بالقدرة [٣] — أما ما يقع مباينا لمحل القدرة ، فانه فيما يرى الجوينى لا يكون مقدورا بها بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير إقتدار العبد عليه [٤] .

والجوينى فى رفضه للتولد ، إنـــما يرفض فكرة الضرورة فى العلية والتى يستند إليها تلك النظرية — نظرية التولد — وهو فى ذلك يتفق وسائر الأشاعرة فى إنكارهم التلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ، ويعتبرون ذلك أطرادا للعادة ، فالنظر يحصل به العلم ، ولكنه لا يولد العلم إيجابا بعد توضيح مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بصفة القدرة الإلهية ننتقل الآن إلى الغزالى ، لنسبر مذهبه فى ذلك ، كى يتبين لنا مدى متابعته لمن سبقوه من الاشاعرة .

---

١ — المصدر السابق : ص ٢٢٥ .

٢ — المصد السابق ص ٢٣٠

٣ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ — إثبات الغزالي صفة القدرة الإلهية :

أولا — إثبات كونه تعالى قادراً :

ذهب الغزالي إلي إثبات كونه تعالى قادراً ، بنفس الأدلة التي إستدل ، بها من سبقه من الاشاعرة علي ذلك ، إذ أنه تعالى قادر ، لأن العالم فعل محكم مرتب متقن ، وكل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر ، والعالم فعل محكم فهو إذا صادر من فاعل قادر » (١) أيضا يستدل الغزالي على كونه تعالى قادراً بأن « من رأى ثوبا حسن النسيج والتطريز وتوهم صدوره عن ميت لا استطاعة له أو عن إنسان لا قدرة له ، كان منخلعا عن غريزة العقل » (٢) وهو يستدل على ذلك بادلة سمعيـــة مثل قوله تعالى ﴿ وهو علي كل شيء قدير ﴾ (٣) .

ويرى الغزالي أنه تعالى قادر بقدرة قديمة ، وكون القدرة قديمة لايستلزم علي مذهبه قدم المقدورات عنها (٤) . كما يرى أنه تعالي قادر بقدرة زائده علي ذاته — خلافا للمعتزلة . ودليله على ذلك أن « الفعل الصادر منه لا يخلو أما أن يصدر عنه لذاته ، أو لزائد عليه ، وباطل أن يقال صدر عنه لذاته ، إذ لو كان كذلك ، لكان قديما مع الذات ، ندل علي أنه صدر لزائد عن ذاته » (٥) .

---

١ — الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٧٥ .

٢ — الغزالي : أحياء علوم الدين .. ج ١ .. الرسالة القدسية .. ص ٨٢ .

٣ — سورة المائدة : آية ١٢٠ .

٤ — الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد .. ص ٧٦ .

٥ — المصدر السابق : نفس الصفحة

والقدرة عند الغزالى هى « الصفة التى يتهيأ بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل » [١] .

ثانيا ـ إثبات الغزالى عموم تعلق القدرة الإلهية :

يثبت الغزالى متابعا فى ذلك الاشاعرة أن قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات والمقدورات عند الغزالى هى الممكنات [٢] ، فلما كانت الممكنات لا نهاية لها ، فلا نهاية بالتالي للمقدورات « فالإمكان مستمر أبدا ، والقدرة واسعة جميع ذلك » [٣] .

ويستدل الغزالى على أنه قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات ، بأنه لما وضح بالدليل أنه تعالي واحد ، فان ذلك لا يخلو من أن يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها ، مما يوجب قدرة متعددة لانهاية لها ، وهو محال لاستحالة دورات لا نهاية لها [٤] . وأما أن تكون قدرته تعالى واحده وتتعلق بجميع المقدورات من جواهر وأعراض مع إختلافها ، واشتراكها فى صفة الإمكان ولما كانت القدرة على الشيء قدرة على الشيء على مثله إذا لم يمتنع التعدد فى المقدور ، فانها بذلك تصلح لخلو حركة بعد

١ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ ـ المصدر السابق : ص ٧٦ ، وأيضا : عقيدة أهـل السنة ـ ص ١٥٥ ، وأيضا الأربعين فى أصول الدين ـ دار الآفاق ـ بيروت سنة ١٩٨٢ ـ ص ٨ .

٤ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٧٦ .

حركة على الدوام وغيرها كلون بعد لون وجوهر بعد جوهر[١] . وهو المعنى المقصود بكون قدرته تعالى متعلقة بجميع الممكنات[٢] .

ولكن هل يعني ذلك قول الغزالى بأن خلاف المعلوم مقدور ، كما الزمته بذلك المعتزلة ؟ يجيب الغزالى على ذلك ، بأن المحال ليس بمقدور ، فالعالم مثلا يعد واجبا إذا اشترط فيه وجود إرادته تعالى وتعلقها ، وهو محال إذا لم تتعلق الإراده له ، وهو ممكن باعتبار ذاته إذ لم يشترط غير ذاته ، ولكنه يكون فى هذه الحالة محالا بأعتبار غيره ، فاذا نظرنا إلى الأمر من جهة كونه خلافا للمعلوم ، فان علمه تعالي مثلا ـ على قول الغزالى ـ باماته شخص صبيحه يوم محدد يعد ممكنا بأعتبار ذاته ، محالا بأعتبار غيره ، وهو علمه تعالى ، إذ ينقلب جهلا ، ومن ثم فان المحال وهو مخالفة علمه تعالي ـ ليس بمقدور على مذهب الغزالى[٣] .

ثالثا ـ إثبات الغزالي مقدورا بين قادرين خلافا للمعتزلة :

يذهب الغزالى إلى أن الجهمية التى انكرت قدرة العبد يترتب على قولها أنكار ضرورة التفرقة بين الحركة الاختيارية ، والحركة الجبرية ، كحركة الرعده والرعشة . وهذا يؤدى بالضرورة ـ فيما يرى ـ إلى إنكار واستحالة تكاليف الشرع ، مادام العبد مجبوراً على فعله ، إذ كيف يطالب العبد بما

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٧٦ ـ ٧٧ .

٢ ـ المصدر السابق ص ٧٧ .

٣ ـ المصدر السابق : ص٧٨ ـ ٧٩ ، تهافت الفلاسفة ـ ص٢٤٨ ـ ٢٤٩ .

لا قدرة له عليه. أما المعتزلة ، فقد ذهبت ـ كما يرى الغزالي ـ إلى إنكار تعلق قدرة الله بافعال العباد ، وأن أفعال العباد من خلقهم واختراعهم ، فلم ينسبوا للبارى بذلك قدرة الاختراع (١) .

والواقع أن الغزالي لا يعد مصيبا فى رأيه السابق عن المعتزلة ، إذ هم لا ينكرون قدرة الله على الخلق والإيجاد ، ولكنهم يجعلون لقدرة العبد تأثيراً فى الفعل راجعا إلى حرية الإراده عنده ، وذلك كله مصحح للتكليف والمسئولية على مذهبهم .

ويرد الغزالي على دعاوى المعتزلة في ذلك ، بنفس دليل الأشعري ومن تابعه من الاشاعرة ، بأن الدليل على كون أفعال العباد مخلوقه له تعالى ، أن العبد يفعل فعله وهو غير عالم به من جميع الوجوه ، أما الخالق فيفعل فعله وهو عالم محيط به من كافة جوانبه ، فصح أنها أفعال له تعالى ، وليست خلقا للعباد (٢) .

ويرد الغزالي أن أحق المذاهب فى ذلك هو مذهب أهل السنة وهو « إثبات القدرتين على فعل واحد ، مع أختلاف وجه تعلقها » (٣) . فهو لا بانع أن يكون مقدورا بين قادرين ، لأن وجه تعلق القدرتين بالفعل يختلف .فقدرة العبد تتعلق به كسبا ، وقدرة الله تتعلق به خلقا وأختراعا (٤) .

---

١ ـ الغزالي : الاقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٨٠ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ٨٠ .

٣ ـ المصدر السابق : ص ٨٢ .

٤ ـ المصدر السابق : ص ٨٣ ـ ٨٤ .

فالغزالي يجعل لقدرة العبد تأثيرا فى الفعل ، إذ العبد يفرق باختياره بين حركة اليد والرعشة ، إلا أن قدرته تعالي تتعلق بالأولى كما تعلقت بالثانية دون ما فرق بينهما (١) . ولكن قدرة العبد تتعلق بالأولى أختياراً وبالثانية إضطرارا ، ومن ثم فلا مجال لقدرة العبد فى الحركات الإضطرارية إلا أنه يمكننا القول بأن تأثير العبد فى الفعل عن طريق قدرته الحادثة فى مذهب الغزالي ، إنما يعد هو والجبر سواء ، وأن كان الغزالي وغيره من الاشاعره يعدونه جبرا عن إختيار . يقول الغزالي : « أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا » (٢) فينفى بذلك أى تأثير لقدرة العبد الحادثة فى الفعل ، إذ الكل ينسب إلي الله ، فانه تعالي يفعل ما يشاء .ونحن نتفق مع ما ذهب إليه د. عراقى من أن الاشاعرة لما وحدوا التعارض بين النقل والعقل فى هذا الصدد ، فانهم لجأوا إلي القول بالكسب ، وهذا الكسب ناجم عن رأيهم فى مبدأ العليه ،وإنكارهم للترابط الضرورى بين العلة والمعلول (٣) .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٨٣ .

٢ ـ المصدر السابق : ص ٨٤ ، وأيضا عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٥ ، وأيضا الأربعين ص ٨ .

٣ ـ عاطف العراقى : تحديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ـ القاهرة سنة ١٩٧٩ ـ ص ١٨٦ .

رابعا — إثبات الغزالي بطلان التولد ورده على المعتزلة :

ذهب الغزالي إلى أبطال نظرية التولد التي قال بها المعتزلة ، ويعنون بها « وجود موجود عقيب موجود وكونه موجوداً وحادثاً به » (١) . وهو يرى أن حدوث المتولدات مع مولداتها انما هو مقترن مشاهدته فحسب (٢). وهذا الاقتران ليس ضروريا ولكنه الله تعالى أجرى سنته على وجود العله عند وجود معلولها .

ومن ثم يعتبر الغزالي الأفعال المتولدة خلقا لله تعالى ، أستناداً إلى أن قدرته عامه وشامله ، وخروج تلك الأفعال عن القدرة ، يعد مبطلا لعموم تعلقها وهو محال (٣).

كذلك يبطل الغزالي التولد أستناداً إلى أن وجود المشروط دون الشرط غير معقول (٤) . ومن شرط شغل الجوهر لحيز ، هو فراغ هذا الحيز . فاذا حرك الله اليد مثلا ، فلا بد أن يشغل بها حيزا فى جوار الحيز الذى كانت فيه ، وأن لم يفرغ الحيز الأول مما فيه ، للزم من ذلك اجتماع جسمان فى حيز واحد ، وهو محال . وإذا فان خلو أحدهما يعد شرطاً للاخر . وهو يرى أن المعتزلة قد أخطأوا فهم التلازم بين العله

---

١ — الغزالي : الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٨٩ .

٢ — المصدر السابق : ص ٨٨ .

٣ — المصدر السابق : ص ٨٩ .

٤ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

والمعلول أو بين الأسباب ومسبباتها ، فاعتبروها متولدات للأسباب عن مسبباتها (١) .

والغزالي لا يعد التلازم بين الأسباب ومسبباتها شرطا لحصول العلاقة بينها ، بل يعتبره تلازما بحكم طرد العاده ، وليس ناجما عن خصائص الأشياء والموجودات (٢) .

وهنا نصل الى مذهب الغزالي فى العلية أو السببية ، ولنتداوله الآن بشيء من التفصيل ، لنتبين الجذور الأشعرية أو على الوجه الأصح الكلامية لمذهبه فى هذا المقام .

خامسا : مذهب الغزالي فى السببية ورده على الفلاسفة

قلنا أن الغزالي ينكر التلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ، ويعزو ذلك الي حكم أطراد العادة . ولما كان الغزالي حريصا على نقد دعاوى الفلاسفة وأظهار تهافتهم ، وكان مبدأ العلية من المقدمات الأولية فى الفلسفة الأرسطية ، لذلك نراه يخص الفلاسفة بالنقد فى قولهم بالعلية ، مستبدلا مبدأ العلية عندهم بفكرة اطراد العادة . فالله تعالى اجرى سنته على تعاقب الأسباب على مسبباتها ، واستقرت تلك النظم فى أذهان الناس بحكم اطراد العادة ، ولكنه تعالى يجوز أن يخرق تلك العادة ، فلا يخلق الموت مع جز الرقبة ولا الشبع مع الأكل . إذ هو تعالى قادر على كل شيء .

---

١ — المصدر السابق : ص ٨٨

٢ — المصدر السابق . نفس الصفحة

ويرى الغزالي أن الدافع الذى دفعة لنقد مبـدأ العلية ، هو أن تطبيق هذا المبدأ على الأمور السمعية انما يحيل تحقيق المعجزات التي هى خوارق العادات ودلائل صدق النبي فى نبـوته [١] . يقـول الغزالى : نخالفهم فى حكمهم « أن هذا الاقتران المشاهد فى الوجــود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ولا فى الامكان إيجاب السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب » [٢] .

ويذهب الغزالى الي أن قدرة الله وارادته مطلقة ، أما قوة مبدأ العلية فمحدوده ولا تعمل وحدها ، بل تحتاج الي عون الله وامداده . ولذلك نراه يذهب الى أن الاقتران المشاهد بين حادثتين ، لا يقتضى وجود رابطـة عليه بينهما ، فلا يستلزم اثبات احدهما اثبـات الآخر ، ولا نفى أحدهما نفى الآخـر ، وليس من ضرورة بينهما ، بل الله سبحانه يخلق الأثر حين يلتقى الجسمان ، وهو قادر على خلق الاحتراق دون ملاقاه النار [٣] .

يقول الغزالى : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن اثبات الآخر ولا نفيه متضمن نفي الآخر » [٤] .

---

١ ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ـــ تحقيق د. سليمان دنيا ـــ ص ٢٣٦

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٣ ـ المصدر السابق : ص ٢٣٩ ، وأيضا : المنقذ من الضلال ـ مكتبة الأنجلو ـ القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٠٤

٤ ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٩ .

فالغزالي فى النص السابق يتكلم عن الأشياء التي لا ارتباط لأحدهما بالآخر الا مجرد الاقتران المشاهد بحكم جريان العادة . ولكنه فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد) يذكر أن هناك ع علاقات ارتباط بين الأشياء على ثلاثة أنواع ، أولها العلاقات المتكافئة بين شيئين « كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت ، فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر ، لأنهما من المتضايفين اللذين لا تقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر » (١) . والثانية الا تكون على التكافؤ ، ولكن لأحدهما رتبة التقدم « كالشرط مع المشروط ، ومعلوم أنه يلزم عدم الشرط بعدم المشروط » (٢) . فاذا كانت الحياة مثلا شرطا فى علم الفرد أو ارادته ، انتفت الارادة والعلم بانتفاء الحياة ، وهو ما يعبر عنه بالشرط الذى لا بد منه لوجود المشروط ، ولكن ليس به وجود الشيء (٣) .

أما النوع الثالث من علاقات الإرتباط التي يمكن أن توجد بين شيئين ، فهي العلاقة بين العلة والمعلول . يقول الغزالى : « ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول أن لم يكن للمعلول الا علة واحدة ، وأن نتصور أن تكون له علة أخرى . فيلزم من تقدير نفى كل العلل نفي المعلول ، لا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفى المعلول ، بل يلزم معلول تلك العلة على الخصوص » (٤) .

---

١ ـ الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، طبعة المطبعة التجارية ص ٩٩

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٠٠

٣ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ ـ المصدر السابق : ص ١٠٠

مثال ذلك — فيما يرى الغزالى — أن حز الرقبة قد يكون علة للموت ، ولكنه ليس وحدة علة الموت ، بل للموت أسبابا أخرى كالمرض والقتل ، ولذلك فلا يلزم من حز الرقبة انتفاء الموت ، لأنه كي ينتفى الموت ، يلزم انتفاء كل اسبابه من قتل ومرض وخلافه (١) .

ويستدرك الغزالى فى ذلك حتى لا يظن أنه يقول بالعلية فيقول : « كل هذه عندنا مقترنات وليس مؤثرات ، ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة ، وبعضها لا يتكرر (٢) » وقد ذكر الغزالي أنواع الارتباطات الثلاثة السابقة ، التي هى عند القائلين بالعلة ، من أجل أن يلزمهم بالزامات على مذهبهم ، ويوجب عليهم عدم بداهة هذا المذهب الذى يسلمون به . بل أنه يلزمهم الاقرار بقصوره عن أن يكون مبدأ مطلقا مسلما .

ويأخذ الغزالى مثال احتراق القطن ، وينكر أن تكون النار هى المحرقة ، لأنها انما تفعل بالطبع ، ويعزو الاحتراق الى الله أما بواسطة الملائكة ، أو بدون واسطة ، لأن مشاهدة الاحتراق عند ملاقاة النار ليست دليلا . وهو يلوم الفلاسفة لقولهم أن النار فاعل الاحتراق ، وينكر أن يقوم لهم دليل على صحة قولهم (٣) .

فليس المشاهد من احتراق القطن عند ملاقاة النار ، الا مجرد حادثتين

---

١ — المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ — المصدر السابق : نفس الصفحه

٣ — المصدر السابق . ص ١٠٠

واحدة بعد الأخرى ، فنصطلح على تسمية أحداهما علة والأخرى معلولة ، دون دليل سوى الاقتران المشاهد ، فحدوث الاحتراق عقب ممارسة النار ، أو الشبع عقب الأكل ، والرى بعد الشرب ، انما هو حكم العادة الذى أطرد (١) . ومن ثم يتبين أن الموجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به (٢) .

والغزالى يحاول الاستدلال على أقواله هذه بالذهاب الى أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر تستحيل نباتا ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما وهكذا . ويرى الغزالى أن هذا يعد واقعا بحكم العادة فى زمان متطاول ، ولكن الله تعالى يمكن أن يدير المادة في هذه الأطوار فى وقت اقرب مما عهد فيه ، واذا جاز فى وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى فى عملها ، ويحصل به ماهو معجزة للنبى (٣) . والغزالي هنا انما يرجع الى آراء الأشاعرة ، الذين يرجعون فعل كل شيء للارادة الالهيه . اذ هى وحدها القادرة على كل شيء ، وهي القادرة على نفى خصائص وأفعـال أى شيء من الأشياء المادية الموجودة فى الكون (٤).

---

١ ــ الغزالي : تهافت الفلاسفة ــ ص ٢٤٠ ــ ٢٤١

٢ ــ الغزالي : تهاتف : الفلاسفة ــ ص ٢٤١

٣ ــ المصدر السابق : ص ٢٤٧ — ٢٤٨

٤ ــ عطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ــ الطبعة الرابغة ــ دار المغارف ــ القاهرة سنة ١٩٧٩ ــ ص ١٢٨

وأنكار الغزالي لقانون العلية على هذا النحو إنما يجره إلي مجالات شنيعة تهدم العلوم المستنده إلى هذا القانون كعلم الطبيعيات ، إلا أن الغزالي قد تنبه إلي ذلك ، حيث يقول : « فان قيل : هذا يجر إلى إرتكاب محالات شنيعة ، فانه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للارادة منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضاريه ونيران مشتعلة وجبال راسيه ولا يراها ، لأن الله ليس يخلق الرؤيه له » [١] .

والغزالي فى جوابه على ذلك ، يلجأ إلى الله القادر على كل شيء ، فيجده الضامن لمبدأ العليه ، يمده بما يحتاج إليه حتى لا تلزم عنه محالات ، فيقول : « أن الله تعالي خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه أموراً واجبه بل هى ممكنه، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع [٢] ،وإستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه » [٣] .

فالغزالي يرى أن الأشياء التي تنجم وتحدث عن القضاء على مبدأ

---

١ ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ـ ص ٢٤٣ .

٢ ـ يذهب د. عراقى فى كتابه (تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٢٧ ، إلى أن هذا القول من الغزالى لا يحل المشكلة من بعض زواياها ، إذ المنطق الذى يسير عليه فى قوله بامكان هذه الأمور ، هو منطق الجواز والاحتمال ، لا منطق الثبات واليقين والضرورة .

٣ ـ الغزالي : تهافت الفلاسفة ـ ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ .

العلية ممكنة الوقوع وليست واجبة . ولكن الله لا يفعلها لسابق علمه أنها لا تحدث مع إمكانة أحداثها ، كما فى تأييد نبي مثلا ، فهو سبحانه يحدثها فى بعض الأوقات إذا ترجحت الحاجة إلى وجودها ، وإذا كانت لا تفعل فالله هو الذى يخلق لها الفعل ، فهو لا يفعل بالطبع ، بل بالإرادة [١] .

ويذهب البعض إلى أن موقف الغزالى السابق فى العليه ، كان له تأثير كبير على بعض الفلاسفة المحدثين من أمثال ما لبرانش وباركلى،وهيوم[٢]، إذ أنهم قد ذهبوا إلى رأى قريب مما ذهب إليه الغزالى من إنكار العليه . أما موقف هيوم فلا يختلف فى كثير من جوانبه عما ذهب إليه الغزالى ، إذ ينكر إرتباط العله بالمعلول إرتباطاً ضروريا ، ويزعم أن الإنسان لا يشاهد إلا تعاقب ظاهرتيين ، وليس تعاقبهما دليلا على وجود السببيه [٣] .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

٢ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ـ دار الكتاب اللبنانى . بيروت سنة ١٩٨١ ـ ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ ، وأيضا : أحمد صبحى ـ فى علم الكلام ـ ج ١ ـ ص ٢٣٥ ، وأيضا عبد الهادى أبو ريده ـ تعليقة على تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ـ ص ٢٦١ هامش ، وأيضا : يوسف كرم ـ العقل والوجود ـ ص ١٨٠ ، وأيضا : رينان ـ ابن رشد والرشدية ـ ص ٨٩ ـ ٩٠ .

٣ ـ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ـ ص ٣٧٧ . ويجدر بالاشارة إلى ذهاب البعض إلى معارضة نسبة آراء هيوم لتأثير الغزالى ، فمثلا يذهب د. عراقى إلى أن منهج كل من الغزالى وهيوم يختلفان، إذ أن الغزالى لم =

والجدير بالذكر أن مذهب الغزالى السالف فى إنكار العليه ، وإحلال

= يكن هدفه من نقض مبدأ العليه هو الوصول إلى فكرة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق تفسير تجريبى أو تفسير عقلى ، كهيوم ، بل كان هدفه هدم فكرة السببيه هدما تاما من أجل إثبات المعجزات . فانه لمـــا إكتشف التعارض بين مبادىء المنطق اليونانى وبين النقل ، لم يجد بداً من القضاء على الأول لانقاذ الثانى . وهو يرى أن الغزالى قد إتخذ إنكاره الضرورة بين الأسباب ومسبباتها لتأكيد ركنين دينين ، الأول ، أنه تعالى هو الخالق القادر على كل شىء دون ما سواه ، والثانى ، إمكان المعجزات ويرى د. عراقى أن الغزالى قد إستعمل هذين المعنيين ضد الفلاسفة .

أيضا يرى د. عراقى أن هذا هو الفارق الذى يفرق فيه المذهبان — أى مذهب الغزالي وهيوم — اذ أن هيوم ينظر إلى المسألة محللا العناصر التى يتألف منها عقلنا خاصا مبدأ السببيه ، فهو ينقد العقل البشرى فيما يرى د. عراقى — إذ يذهب إلى أن إحتمال الأسباب إنما هـــو الذى يحكم به الإنسان بناء على أطرادات سابقة وقعت الحوادث على نسقها . وهذا يظهر الفارق فى المنهجين ، فمنهج هيوم يعد منهجا تحليليا فلسفيا ، أما منهج الغزالى فمنهج جدلى . ويذهب د. عراقى أيضا إلى أن هناك فارقا آخر بين الغزالى وهيوم فى هذا الصدد ، فبينما يؤمن الغزالى بالمعجزات ، فاننا نجد هيوم ينكرها . (عاطف العراقى ـ المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٨٠ ـ ص ١٧٥ ـ ١٧٦) .

فكرة أطراد العادة محلها ، كان مثاراً للنقد من كثير من المفكرين والفلاسفة من أمثال ابن رشد من القدماء ، أو من المحدثين كجولد زيهر مثلا ، إذ يرى أن فكرة جريان العادة عند الأشاعرة تعد عبثا بقوانين الطبيعة ، فضلا عن الغائها للسببية بكل صورة [١] . وقد رد د. صبحي على ذلك ، محاولا دفع هذا الاتهام عن الأشاعرة عموما — ومنهم الغزالي — بأن الأشاعرة لم ينكروا السببيه وإنما إنكروا الضرورة التي فى السببية [٢] .

وهذا فى الوقت الذى يذهب فيه البعض [٣] إلى أن مبحث الغزالى فى السببية مبحثا جدليا لافلسفيا ، إذاأن دراسة الغزالي الموضوع تعد مصبوغة بالصبغة الجدلية الكلامية ، وفكرة فى ذلك يعد متابعة تقليدية للأشاعرة ، فى الوقت الذى كنا ننتظر منه جديداً فى هذا المجال [٤] .

---

١ — جولد زيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام — الترجمـــة العربية — ص ١١٦ .

٢ — أحمد صبحى : فى علم الكلام — ج ١ — ص ٢٣٥ هامش .

٣ — عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية — ص١٢٣.

٤ — المصدر السابق : ص ١٢٥ . ويرى المؤلف ، أنه كان من الواجب على الغزالى أن يميز بين أساس المعجزة ، وأساس الأمور المحسوسة ، وهو يذهب إلى أن مذهب الغزالي فى ذلك يعد مخالفا تماما لمذهب الفلاسفة « إذ أن من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وبين الاعتراف بالمعجزات ، ولكن مع ضرورة التميز بين كل مجال من المجالين » .

(عاطف العراقى — تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية — ص ١٢٥)

سادسا : نقد ابن رشد لمذهب الغزالى والأشاعرة فى السببية :

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية ، والعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات — وهو مذهب الأشاعرة والغزالي — إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية ، بل أنه يتصف بالشعوذة ، إذ الأشاعرة ومنهم الغزالى يحجبهم كثيراً من الضروريات — مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط — فان معارفهم من هذه الزاوية تعد معـــارفا سوفسطائية [١] .

وهو يؤكد أن لكل شىء طبيعة خاصة وفعلا معينا وهذا يتبين بوضوح فى الأجسام المادية ، فان القوى التى تكون بغير نطق ، إذا قرب الفاعل منها من المفعول ، ولم يكن هناك أمر عائق من الخارج ، فانه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل [٢] . وهذا على عكس ماذهب إليه الغزالي [٣] والأشاعرة .

---

١ — ابن رشد : تهافت التهافت — طبعـــة بيروت سنة ١٩٣٠ — ص ١٢٢ — ١٢٣ .

٢ — ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — مجلد ٢ — ص ١١٥٢ ، وأيضا : تلخيص السماع الطبيعى — طبعة حيدر أباد سنة ١٩٤٧ — ص ٧٠ .

٣ — الغزالي : تهافت الفلاسفة — ص ٢٤٦ — ٢٤٧ .

والواقع أن ابن رشد قد تأثر فى نقده للأشاعرة حين أنكروا العلية، بأرسطوا فى معرض رده فى كتاب (الميتافيزيقا) على القائلين بأن القوة غير الفعل، لذا نراه يربط بينهم لا بين الأشاعرة الذين ينكرون الخصائص الضرورية للاشياء [١] .

ويرى ابن رشد مخالفا لمذهب الأشاعرة القائلين بالاتفاق والجواز، أن الإمتزاجات الموجودة فى الموجودات محددة مقدره، والموجودات الحادثة عنها واجبة، ويرى أن ذلك يوجد على الدوام ولا يختل، ولا يوجد على الاتفاق، وهو يستدل على ذلك بقوله (صنع الله الذى أتقن كل شىء)[٢] . يقول ابن رشد : « أي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة فأخرى، فوجدت على هذه الصفة . ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة، فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية، والغربية شرقية، لم يكن فى ذلك فرق فى صفة العالم، فقد أبطل الحكمة » [٣] .

وكما نقد ابن رشد مذهب الأشاعرة فى قولهم بالجواز والإمكان، فانه

---

١ ـ عاطف العراقى . النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ـ الطبعة الثالثة دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٢ ـ ص ١٦٤ وما بعدها، وأيضا تفسير مابعد الطبيعة، لابن رشد — تحقيق الأب بويج — بيروت سنة ١٩٣٨ . ١٩٥٢ – ص ١١٢٦ وما بعدها .

٢ ـ سورة النمل . آية ٨٩ .

٣ ـ ابن رشد ـ مناهج الأدلة ـ ص ٢٠٢ .

نقد أيضا مسلك الأشاعـــرة فى إلغائهم التلازم بين الأسباب ومسبباتها ، مؤكدا الصلة بين العقل وبين إدراك السباب الموجودات . وهو يرى فى ذلك أن العقل هو عبارة عن إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، ومن ثم فمن رفع الأسباب - أي الأشاعرة - فقد رفع العقل ، وهو يبطل العلم « إذ يلزم ألا يكون ها هنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا ، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون ، ومن يذهب إلى عدم وجود علم ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا » (١) .

ويرى ابن رشد أن القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائيه بالنسبة للموجودات ، إذ الحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل ، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها ، كما يتوهم الأشاعرة ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصنائع وفى المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا ، وكل مؤثر فى الموجودات خالقا ، وهو إبطال للحكمة . ودال على الجواز والإتفاق .

ويرى ابن رشد أن هناك فرقا واضحا بين تخصيص الفلاسفـة لكون السماء مثلا ذات مقدار محدد معين وبين تخصيص الأشاعرة فى ذلك ، إذ أن تخصيص الأشاعرة إنما هو تمييز الشيء أما عن مثله وأما عن ضده ، من غير أن يقتضى ذلك حكمة فى نفس ذلك الشيء ، بحيث يؤدى إلى تخصيص أحد المتقـــابلين ، أما الفلاسفة فقد أرادوا بالمخصص

---

١ - ابن رشد - تهافت التهافت - ص ١٢٣ .

الذي إقتضته الحكمة فى المصنوع السبب الغائى (١)

وقد ذهب ابن رشد إلى إبطال قول الغزالي بالعـــادة ، إذ يراه لفظا مموها ، وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى (٢) . أيضا فانه يصف قول الغزالي بامكان خرق العادات ، بالسفسطة والشعوذة (٣) .

٣ — نظرة نقدية :

يتبين لنا من إستعراضنا السابق لمذهب الغزالي والأشاعرة فى صفة القدرة الإلهية ،مدى الترابط والتطابق بين مفكرى الأشاعرة بعضهم وبعض ، بحيث يمكننا القول بأن فكرة الكسب مثلا وخلق الأفعال عند غزالى ، إنما تمتد بجذورها إلى الأشعرى كما تتصل جذورها بأستاذه الجوينى .

والواقع أنه يمكننا القول بأن فكرة الكسب وغيرها من الفروع التى تتفرع عن البحث فى صفة القدرة الإلهية تعد أفكارا سطحية ، غامضة ، وأن كانت فكرة الكسب تحل المشكلة من بعض زواياها ، فان الأشاعرة قد عجزوا فى أغلب نواحى مذهبهم فى ذلك عن إيجاد حلول مناسبة . ونستطيع القول متفقين فى ذلك ود. عراقى إلى أن فكرتهم فى الكسب هى أميل لجبر منه إلى الاختيار .

أما عن رأيهم فى السببيه ، فقد كفانا ابن رشد نقده والتعليق عليه ، إذ نتفق وأياه فى ذلك .

---

١ — ابن رشد . تهافت التهافت — ٢٠١ .

٢ — المصدر السابق . ص ١٣٠ .

٣ — عاطف العراقى . تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية .. ص١٨٦ .

الفصل الثالث

صفة الحياه والسمع والبصر عند الغزالى

وتأثره بالأشاعره

ويتضمن الفصل العناصر الآتيه .

أولا – إستدلال الغزالى على كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته.

ثانيا – موقف الغزالى من المعتزلة .

ثالثا – اثبات الغزالى كونه تعالى سميعا بصيرا .

١ – الخالق أكمل من المخلوق .

٢ – رد الغزالى على المعتزله والفلاسفة .

رابعا – الجذور الأشعرية لاثبات الغزالى السمع والبصر والحياه للباري ومدى متابعته للاتجاه الاشعرى .

خامسا – نقد ابن رشد للغزالى والاشاعرة .

سادسا – نظرة نقدية .

الفصل الثالث

فقه الطهارة والسواك والحيض سنة الختان

مع الإشكالات وأجوبتها

ويحتوي الفصل الثالث على الآتي:

أولاً — استحباب الختان في يوم السابع من ولادة المولود.

ثانياً — وقت الختان من الأطفال.

ثالثاً — ابتداء الختان عند العلماء والفقهاء.

1 — الختان قبل البلوغ.

2 — الختان بعد البلوغ للكبير.

رابعاً — تعريف الإشكال في الختان والسواك والحيض والطهارة

في الإشكال وأجوبته الصحيحة.

خامساً — فقه الختان الذي في الإشكالات.

سادساً — فتاوى فقهية.

أولا : استدلال الغزالي على كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته

سلك الغزالى مسلك الأشاعرة التقليدى فى اثبات صفة الحياة للبارى تعالى ، اذ استدل جميع من سبقه من الأشاعره على اثبات كون البارى حيا بثبوت كونه تعالى عالما قادرا (١) « فان من ثبت علمه وقدرته ، ثبت بالضرورة حياته » (٢) .

فالغزالي يعرف الحى ، بانه القادر علي فعله ، والمدرك بالادراكات ، ولما كان المدرك منا فى أقل درجات ادراكه انما يشعر بنفسه ، وكان الواحد منا قادرا على أفعاله ، وهو ما يفترق به الحى عن الجماد والميت الذى لا فعل له ولا ادراك فانه بالتالى — أى البارى سبحانه — يكون حيا .

والغزالى هنا يقيس الغائب على الشاهد ، فيرى أنه لما ثبت للواحد منا بكونه عالما قادرا كونه حيا ، فانه من الأولى أن تثبت الحياة للموجود المدرك لجميع المدركات والقادر على جميع المقدورات والعالم بجميع المعلومات ، وهو البارى سبحانه وتعالى (٣) . يقول الغزالى : « فالحى الكامل المطلق

---

١ — الايجى : المواقف فى علم الكلام ـ ص ٢٩٠ ، وأيضا : الشامل للجوينى ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٦٢٢ ، وأيضا : لباب العقول للمكلاتى ـ تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ٢٠٦

٢ — الغزالي : احياء علوم الدين . جـ ١ ، لرسالة القدسيه ص ٨١ ، وأيضا الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩١

٣ — الغزالي : المقصد الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى . تحقيق د. فضله شحاده . دار المشرق . بيروت . بدون تاريخ . ص ١٤٢ ، وايضا =

هو الذى تندرج جميع المدركات تحت ادراكه ، وجميع والموجودات تحت فعله ، حتى لا يشذ عن علمه مدرك ، ولا عن فعـــله مفعول . وذلك الله عزوجل ، فهو الحى المطلق ، وكل حى سواه ، فحياته بقدر ادراكه وفعـله » (١)

فالحياة ـ فيما يرى الغزالي ـ تعد كمالا للوجود ، اذ هى مصدر النظـام وناموس الحكمه فى الكون ، فان الحياة مع ما يستتبعها من العلم والقدرة والاراده ، تعد أساسا لذلك ، لأن الجماد لا يتصور أن يكون قادرا فاعلا ، ولولا اتصافه تعالى بكونه حيا ، لا تصف بما يضاد الحياة من الموت ، وهو وصف الجماد الذى لا ادراك فيه . ولما كان من شرط الحى ان يكون مدركا وثبت أنه تعالى مدركا لجميع المدركات ، كما ثبت كونه قادرا عالما ، فانه يثبت من ذلك بالضرورة كونه تعالى حيا .

أيضا يذهب الغزالى الى أنه لو لم يتصف البارى بهذه الصفات من العلم والقدرة والحياة ، للزم من ذلك أن يكون متصفا بما يضادها من العجز والجهل والموت ، وهى فيما يرى نقائص وآفات مانعه من صحة الفعل المحكم والله يتعالى عن الاتصاف بها (٢) ، اذ قد ثبت كون أفعاله محكمه

= الاقتصاد فى الاعتقاد . ص ٩١ ، وأيضا : الرسالة القدسية . ص ٨١ ، وأيضا . طبقات الشافعية للسبكي . جـ ٤ ص ١١٩

١ ـ الغزالى . المقصد الأسنى . ص ١٤٢

٢ ـ المصدر السابق . ص ٧٣

متسقة (١) . وإذا فهو سبحانه « حى قادر ، جبار ، قاهر ، لايعتريه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم لا يعارضه فناء أو موت » (٢) . فالحياة له سبحانه كما أنه مصدرها ، وأن باينت حياته حيـــاة الموجودات المحدثات .

ثانيا : موقف الغزالي من المعتزلة

أثبت الغزالي كونه تعالى حيا بحياة ، متابعا فى ذلك لأئمته من الأشاعرة ومعارضا لما ذهب اليه المعتزلة من اعتبارهم صفه الحياة للبـارى بمثابة حال يفيد كونه تعالى يصح أن يقدر ويعلم ويدرك ، دون أن يفيد ذلك كونه سبحانه حى بحياة (٣) . وقد كان موقفهم هذا نتيجة لنفيهم صفات البارى من العلم والقدرة .

فالقاضى عبد الجبار من المعتزلة مثلا ينفى كونه تعالى قادرا بقدره، ويرى

---

١ ـ المكلاتى : لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول ـ تحقيق د. فوقية حسين . الطبعة الأولى . دار الأنصار . القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٢٠٦

٢ ـ الغزالي : احياء علوم الدين جـ ١ . عقيدة أهل السنة . دار الشعب . القاهرة . بدون تاريخ . ص ١٥٥ ، وأيضا : طبقات الشافعية للسبكي ص ١١٩

٣ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٥ المؤسسة المصرية العـــامة للتأليف والترجمة والنشر . القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٢٢٩

أنها - أي قدره - هى الحال التى عليها يصح من البارى ايجاد الأفعال ، اذ يقول : « أما كونه قادرا ، فالمراد به كونه يختص بحال لكونه عليها يصح منه ايجاد الأفعال » [١] . أيضا ينفى القاضى كونه سبحانه عالما بعلم ، ويرى أن وصفه تعالى بكونه عالما انما يكون « من حيث أنه مختص بها معه يصح منه الفعل المحكم » (٢) . واذا فان نفى القاضى وأسلافه من المعتزله للصفات الالهيه من العلم والقدره ، قد استتبع نفى صفة الحياة عنه تعالى ، اذ وصفة تعالى بالحياة - على مذهبهم - انما يفيد كونه سبحانه مختصا بحال معها يصح أن يقدر ويعلم ويدرك ، ولا يفيد كونه حيا بحياة ، أى لا يفيد زائدا على ذاته تعالى (٣) .

فاذا كان الغزالى وغيره من الأشاعره قد أثبتوا كونه تعالى حيا باثبات علمه وقدرته ، وذهبوا الى أن الحى اذا لم يكن متصفا بشىء يمكن اتصافه به ، فلا بد أن يكون متصفا بنقيضه ، وأن نقيض العلم والقدرة والحياة ، العجز والجهل والموت ، وأنها آفات تدل على حدوث من جازت عليه ، وأن الحدوث ينافى القدم الثابت لذاته تعالى (٤) . اذا كان الأشاعرة يثبتون ذلك ، فان نفى المعتزلة لعلم البارى سبحانه ولقدرته ، قد أدى بهم الى نفى الحياة عنه تعالى .

---

١ - المصدر السابق ص ٢٠٤

٢ - المصدر السابق ص ٢٢٠

٣ - المصدر السابق . ص ٢٢٩

٤ - الاشعرى . اللمع - طبعة بيروت . ص ١١ - ١٢ ، وأيضا الاشعرى لحموده غرابه . ص ٩٢

أيضا اذا كان الغزالي قد استدل بثبوت كونه تعالى دراكا فعالا على أثبات الحياة له سبحانه « حتى أن من لافعل له أصلا ولا ادراك ، فهو ميت فالحى الكامل المطلق، هو الذى تندرج جميع المدركات تحت ادراكه ،وجميع الموجودات تحت فعله ، وذلك الله عز وجل » (١) ، كما ذهب الى أن المقصود بالحى هو ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره (٢) ، اذا كان الغزالى يذهب الى ذلك، وذهبت المعتزلة الي نفي وصفه تعالى بكونه مدراكا حساسا ، فقد استتبع ذلك أيضا نفى الحياة عنه تعالى ـ كما استتبعها ، أى نفى الحياة ، من قبل نفى المعتزلة لكل من علم الباري وقدرته ـ اذ نراهم قد ذهبوا الى أنه لا يصح لاعتماد على ظاهر معنى الحس والادراك فى حده تعالي بالحياة ، لأن ذلك يقتضى كونه دراكا بالحواس ، وهو سبحانه يتعالي عن ذلك (٣) .

واذا فالبارى سبحانه على مذهب الغزالى وغيره من الاشاعره حى بحياة ، وهى صفة توجب صحة العلم ، ودليلهم جميعا على ذلك ، أنه تعالى لو لم يختص بصفة توجب صحة العلم ـ وهى على مذهبهم صفة الحياة ـ لكان اختصاصه تعالى لصحة العلم ترجيحا بلا مرجح ، اذ لوكان اختصاصه بصحه العلم بصفة أخرى سوى الحياة ، للزم التسلسل . واذا فلابد من الانتهاء الى صفة توجب صحة العلم ، وهذه الصفة ليست الا الحياة ، اذا لعالم لا يكون

---

١ ـ الغزالى . المقصد الاسنى ص ١٤٢

٢ ـ الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ طبعة الجندى ـ ص ٩١

٣ ـ القاضى عبد الجبار . المغنى جـ ٥ ص ٢٣١

إلا حيا[١] وصحة وصفه تعالى بالعلم معناها ـ على مذهب الاشاعرة والغزالي ـ نفى الامتناع وهو نقيض الامكان ، والإمتناع صفة عدمية ، ومن ثم فان نفيها يكون نفيا للنفي ، فيكون وصفه تعالى بالحياة صفة ثابتة[٢] .

من إستعراضنا السابق لمذهب الغزالي في إثبات الحياة للبارى سبحانه ، صفة زائدة على الذات ، قديمة بقدم الذات ، وباقية ببقاء الذات — يتبين لنا متابعة الغزالى التامة لمذهب الأشاعرة السابقين عليه ، والمتفقون إتفاقا يكاد يكون تاما فى مذهبهم فى هذا المقام — مقام إثبات صفحة الحياة للبارى عز وجل — وذلك بداية من الأشعرى وإنتهاء بالجوينى، اذ نرى الأشعرى قد أثبت صفة الحياة للبارى انطلاقا من إثباته لحدوث العالم ، والذى أثبت ترتيبا عليه جميع صفاته تعالى ، إذ الحدوث — فيما يرى الأشعرى — يؤدى إلى ضرورة وصفة تعالى بالحيـاة والقدرة والإرادة ، لأن العجزة والموتى لا يخلقون . كذلك فالخلق يستلزم الاختيار من بين الممكنات (٣) .

كذلك يذهب الأشعرى إلى أن الحى أن لم يكن متصفا بشىء يمكن اتصافه به ، فلا بد أن يكون متصفا بنقيضه (٤) ، فلو لم يكن البارى تعالى

---

١ ـ الايجى : المواقف فى علم الكلام ـ ص ٢٩٠ ، وأيضا : المحصل للرازى ـ ص ١٦٧

٢ ـ الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ١٦٧ - ١٦٨ ، وأيضاً : المسائل الاربعين فى أصول الدين للرازي ـ ص ٥٤ ، وأيضاً : شرح الطوسى على المحصل للرازى ـ ص ١٦٨ .

٣ ـ حموده غرابة : الأشعرى ـ ص ٩١ - ٩٢

٤ ـ الأشعري : اللمع ـ طبعة بيروت ـ ص ١٧ - ١٨

متصفا بالحياة فيما لم يزل ولا يزال ، لكان متصفا بضدها من الموت ، وهو من سمات الحـــدوث ، إذ هو آفة ، والآفات تدل على حدوث من جازت عليه ، والباري يتعالى عن الآفات ، وإذا ثبت كونه حيا (١) ، بحيـــاه (٢).

أيضا نلاحظ متابعة الغزالى للباقلانى ، والمتابع لشيخه الأشعرى فيما ذهب إليه فى هذا المقام ، إذ نراه يستدل ـ كما استدل الأشعرى من قبل ـ على ثبوت صفة الحيـــاة للبارى بناءاً على إثبات علمه وقدرته « والفاعل العالم القادر لا يكون إلا حيا » (٣) ودليله على ذلك « أنه لو جاز أن تصدر الأفعال المحكمه ممن ليس بحى ولا عالم ولا قادر ، لم ندر لعل جميع ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف ، يصدر منهم وهم موتى جماد عجزه » (٤) وهذا الدليل قد نقله الباقلانى حرفيا عن الاشعرى وتابعه فى ذلك الغزالى .

أيضا يذهب الباقلانى إلى أنه سبحانه لم يزل موصوفا بالحياة والقدرة والعلم وسائر الصفات ، ودليله على ذلك ، أنه لو لم يكن موصوفا بالحياة وغيرها من الصفات فيما لم يزل ، لكان موصوفا بأضدادها من الآفات من

---

١ ـ المصدر السابق : ص ١٠

٢ ـ الأشعرى : الابانة ـ ص ١٥٠

٣ ـ الباقلانى : التمهيد ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٦ ، وأيضا : رسالة الحرة ـ تعليق الكوثرى ـ ص ٣١

٤ ـ الباقلانى : التمهيد ـ ص ٢٦

الخرس والموت والعمى وغير ذلك من الآفات التى تضاد الاتصاف بتلك الصفات ، والدالة على حدوث من جازت عليه (٣) . أيضا فلو كان البارى تعالى موصوفا بضد الحياة من الموت فيما لم يزل ، لكان لم يزل موصوفا بالموت ، والذى يضاد صفاته تعالى من العلم والقدرة ، والدالة على كون من اتصف بها حيا ، لان العالم القادر لا يكون إلا حيا ، فلو كان تعالى متصفا بالموت فيما لم يزل ، لكان وصفه بذلك لا يخلو ، إما أن يكون لنفسه ، أو لعله قديمة ، وكلاهما محال ، لانه لو كان متصفا بالموت لنفسه ، لاستحال أن يحيا ما دامت نفسه كائنة . وهو محال . ولو كان اتصافه بذلك لعله قديمة ، لكان من المحال أن يحيا اليوم ، لاستحالة عدم موته القديم ، إذ القديم لايجوز عدمه . ولو استحال أن يحيا اليوم ، لاستحال أن يفعل ويوجد منه ما يدل على أنه اليوم حى قادر (١) .

وإذا فالباقلانى يرى أن صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة ووجود الافعال منه دليل على أنه تعالى لم يزل حيا (٢) . وهو أيضا يستدل على ثبوت الحياة له سبحانه بأدله نقلية ـ كما استدل على ذلك بالدليل العقلى ـ مثل قوله تعالى ﴿ الحى القيوم ﴾ (٣) وقوله تعالى ﴿ وتوكل على الحى الذى لا يموت ﴾ (٤) .

---

٣ ـ المصدر السابق : ص ٢٦ ـ ٢٧

١ ـ المصدر السابق : ص ٢٨ ـ ٢٩

٢ ـ الباقلانى : رسالة الحرة ـ ص ٣١

٣ ـ سورة البقرة : آية ٢٥٥

٤ ـ سورة الفرقان : آية ٥٨

أيضا نرى الغزالى متابعا للاسفرايينى فى نفيـــه الآفات عن البارى مما يضاد صفاتة تعالي من العلم والقدرة وهى الدالة على كون الموصوف بها حيا . يقول الاسفرايينى : « وأن تعلم أنه سبحانه لا يجوز عليه النقص والآفة ، لان الآفة نوع من المنع ، والمنع يقتضي مانعا وممنوعا ، وليس فوقه سبحانه مانع »[١] . نقول أن الغزالى يعد متابعا للاسفرايينى فى ذلك، وان كان الاخير قد استند إلى أسمائه تعالى ﴿ كالقدوس ﴾ و ﴿ السلام ﴾ و ﴿ المجيد ﴾ للدلالة على سلامته سبحانه وتعاليه عن الآفات والنقائص[٢].

أيضا يعد الغزالي متابعا للبغدادى ، إذ تمذهب الاخير بنفس مذهب شيخه الاشعرى فى هذا المقام ، إذ يثبت ـ ردا على الصالحى وأتباعه من القدرية فى دعواهم جواز وجود العلم والقدرة والإراده فى الميت[٣] ـ «أنه لما ثبت كونه عالما مريدا قادرا ،وكانت الحياة شرطا فى هذه الصفات ـ اذ هذه الصفات لا تكون إلا لحى ـ فانه يثبت بذلك كونه حيا »[٤] . أيضا يثبت البغدادى ـ وبنفس دليل من سبقه من الاشاعره وتابعه فى ذلك الغزالى[٥] ـ بقاء الحياه للبارى سبحانه فيما لا يزال ـ كما أثبت كونه تعالي

١ ـ الاسفرايينى : التبصير فى الدين ـ تعليق الكوثرى ـ ص ١٤٥

٢ ـ المصدر السابق : ص ١٤٤

٣ ـ البغدادى : الفرق بين الفرق ـ ص ٢٠٢ ، أيضا : أصول الدين ـ طبعة بيروت ـ ص ١٠٥

٤ ـ البغدادى : أصول الدين ـ ص ١٠٥ ، وأيضا الفرق بين الفرق ـ ص ٢٠٢

٥ ـ الغزالى : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٥ ، وأيضا : طبقات الشافعية للسبكي ـ ج ٤ ـ ص ١١٩

حى بحياه فيما لم يزل ، نافيا الروح عنه تعالى ، لانها محدثة ، والحياه المحدثة جنس واحد »[١] - كما كانت القدره والعلم بقية صفاته تعالى باقية كذلك . يقول البغدادى : « وإذا ثبت أن الله حى وأن له حياة أزلية ، قلنا أنها حياة باقية فيما لا يزال ، لا يعقبها موت ولا ضد من أضداد الحياة ، كما أن القدرة الأزلية لا يعقبها عجز ، وكذلك فى سائر الصفات الأزلية »[٢] .

أيضا يتبين لنا متابعة الغزالى لأستاذه الجوينى ، والذى كان متابعا بدوره للأشعرى ومن تلاه من الاشاعرة المتقدمين ، إذ نراه - أى الجوينى - يسلك نفس مسلك الاشعرى فى إثباته لصفة الحياة للبارى تعالى ، حين استند الجوينى فى إثباته إلى فكرة الحدوث - حدوث العالم - سالكا فى ذلك سبيل العلم الضرورى أو ادعاء الضرورة . وهو نفس السبيل الذى أتبعه الاشعرى فى هذا الإثبات[٣] .

فاذا ثبت - فيما يرى الجوينى - حدوث العالم ، وأنه لم يحدث عن عله أو متولدا عن طبيعة ، وإتضح بذلك كونه مخلوقا عن أول ، وكان متخصصاً بالاحكام والاتساق ، فانه يثبت بذلك كونه حادثا عن صانع ، وهذا الصانع لا يكون الا حيا قادرا عالما[٤] « اذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه

---

١ - البغدادى : أصـــول الدين - ص ١٠٥ ، وأيضا : الفرق بين الفرق - ص ٢٠٢

٢ - البغدادى : أصول الدين - ص ١٠٦

٣ - الجوينى : الشامل - طبعة اسكندرية - ص ٦٢٣

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : الإرشاد - تحقيق د. محمد يوسف موسى وعصام عبد الحميد - ص ٦٣

حيا» (١) ، إذ الحى - فيما يرى الجوينى حاكيا عن مذهب أئمته من الأشاعرة فى هذا الصدد - هو الذى يقع منه الفعل ، لأنه « كما يستحيل تقدير فعل من غير قادر ، فكذلك يستحيل تقديره من غير حى ، لأن الموجودات إذا كانت تنقسم إلى ما يصح اتصافه بكونه عالما قادراً وإلى ما لا يصح إتصافه بذلك ، فلابد من وجود صفة يقع بها التمييز بين صحة الاتصاف بالعلم والقدرة وعدمه ، ولو سبرنا صفاته جميعا ، لم نجد إلا صفة الحياة التى تصحح ذلك ، لأن الحي هو الذي يصح كونه فاعلا قادرا » (٢) .

ويرى الجوينى أنه تعالى حى بحيـــاة قديمة ، كما كان عالما بعلم قديم ، وقادرا بقدرة قديمة (٣) ، وهى متابعة صريحة من الجوينى للسابقين عليه من الأشاعرة ، إذ ذهبوا جميعا إلى ذلك . ولكن الجوينى إذا كان يعد فيما سبق ساردا لمذهب الأشاعرة ، إلا أنه خالفهم فيما يتعلق بتحديد أخص أوصافه تعالى ، اذ ذهب الأشاعرة برمتهم إلى أن أخص أوصاف الاله هى صفـــة الحياة ، وهى المصحح الوحيـد لكون القـادر العالم موصوفا بهذه الأوصاف ، بينما ذهب الجوينى مخالفا بذلك سواه من الأشاعرة ، ومتابعا للأشعرى (٤) ، إلى أن أخص أوصاف الاله هى صفة القدرة وليست

---

١ - الجوينى : الشامل - ص ٦٢٢ ، وأيضا الارشاد - ص ٦٣

٢ - الجوينى : الشامل - ص ٦٢٢ ، وأيضا : الارشاد - ص ٧٣

٣ - الجوينى : لمع الأدلة - ٨٧

٤ - الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام - ص ٩١ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى - ج ١ - ص ١٢٠

صفة الحياة (١) .

أيضا يثبت الجوينى للبارى الحياة بدليل آخر ، نقله عنه الغزالى ، وهو نفس الدليل التقليدى الذى إستخدمه الأشـــاعرة جميعا فى إثباتهم الحياة للبارى . إذ يذهب الجوينى إلى أنه لو لم يتصف البارى بالحياة ، لكان موصوفا بما يضادها « إذ كل قابل لنقيضين على البدل لا واسطة يستحيل خلوه عنهما » (٢) ، وضد الحياة هو الموت ، وهو آفة دالة على حـــدوث الموصوف بها ، والبارى يتعالى عن النقائص والآفات وعن سمات الحدوث ، فلما ثبت كونه سبحانه عالما قادرا ، والعلم والقدرة لا يمكن أن يتصف الجماد والميت بهما ، فالعلم بالضرورة كونه تعالى حيا (٣) .

نستطيع القول إذن بوجود تطابق يكاد يكون تاما بين مذهب الغزالى السابق بيانه فى إثبات صفة الحياة للبارى عز وجل ، وبين مذهب من سبقوه من الأشاعره فى هذا المقام ، بل نقول أنه يكاد يكون ناقلا لمذهبهم بنصه . نقول ذلك ، وان كانت نظرتنا هذه قد تختلف إلى حد ما فيما يتعلق باثبات الغزالى صفتى السمع والبصر للبارى تعالى . ولننتقل الى توضيح ذلك .

---

١ — الجوينى : الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٦٢٢

٢ — الجوينى : الارشاد — ص ٧٣

٣ — الجوينى : لمع الأدلة — تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ٨٣

ثالثاً : إثبات الغزالي كونه تعالى سميعا بصيرا

١ — الخالق أكمل من المخلوق :

كما أثبت الغزالي صفة الحياة للبارى سبحانه ، فقد أثبت له أيضا صفتى السمع والبصر ، إذ البارى سبحانه سميع بصـــير ، يسمع ويرى ، وسمعه وبصره محيط بجميع السموعات والبصر « يسمع السر والنجوى ، بل ما هو أدق من ذلك وأخفى ولا يعزب عن سمعه مسموع وأن خفى ، ولا يغيب عن رؤية مرئى وان دق ، ولا يحجب سمعه بعد ، ولا يدفع رؤيته ظـــلام »[١] .

وقد إستدل الغزالي فى إثباته صفتى السمع والبصر للبارى بأدلة نقلية مثل تعالى ﴿ وهو السميع البصير ﴾[٢] ، أيضا نراه يستدل على ذلك بقول ابراهيم ﴿ ﷺ ﴾ لأبيه ﴿ لم تعبد من لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا ﴾[٣] ، اذ كان أباه يعبد الأصنام فأراد أن يحتج عليه ، فأشار إلى إفتقار الأصنام لتلك الصفات ، بينما نسبها للبارى سبحانه والغزالي يرى فى

---

١ — الغزالي : احياء علوم الدين — حـ ١ — الرسالة القدسية — ص ٨١ ، أيضا : عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، وأيضا : المقصد الأسنى — تحقيق د. فضله شحـــاده — ص ٩٦ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين — دار الآفاق — بيروت سنة ١٩٨٢ — ص ١٦ ، وأيضا : الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ٩٨ ، وأيضاً طبقات الشافعية للسبكي — حـ ٤ — ص ١١٩

٢ — سورة الشورى : آية ١١

٣ — سورة مريم : آية ٤١

ذلك أنه لو كان تعالى فاقداً لتلك الصفتان لما صدق إبراهيم في حجته على أبيه ولم يصدق تعالى فى قوله ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قوله﴾(١)، إذ نبه تعالى على تحقيق هذه الدلالة ــ دلالة كونه سميعا بصيرا وأثنى عليها وسماها حجه، ومن على الخليل إبراهيم بالهام هذه الدلاله اياه (٢).

وإذا كان الغزالي يثبت للبارى صفتي السمع والبصر، فانما يصدر فى ذلك أساسا عن إعتقاده وإعتقاد من سبقه من الأشاعرة، بوجود كون الخالق أكمل من المخلوق، فانه إذا كانت المخلوقات الحادثة حاصلة فى عمومها على صفتي السمع والبصر، وكان السمع والبصر فى حقها كمالا، وفقدان تلك الصفات يعد نقصا فى حقها، كان من الأولى أن يكون لبارئها ومبدعها هذا الكمال «إذ كيف يكون المصنوع أسنى وأتم من الصانع، وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته» (٣).

فاذا كان الغزالي يثبت كونه تعالى سميعا بصيرا، فقد اعترض عليه المعتزلة في ذلك، كما عارضه أيضا الفلاسفة. وان كان الغزالي فى مذهبه فى هذا المقام ــ مقام إثباته السمع والبصر للبارى سبحانه ــ يقترب إلى حد ما من مذهب المعتزلة والفلاسفة، كما نوضح ذلك الآن.

---

١ ــ سورة الأنعام : آية ٨٢

٢ ــ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ــ نشرة الجندى ــ ص ٩٨

٣ ــ المصدر السابق: ص ٩٨ ــ ٩٩، وأيضا : الرسالة القدسية ــ ص٨١، وأيضا : طبقات الشافعية ــ حـ ٤ ــ ص ١٢٠

٢ — رد الغزالي على المعتزلة والفلاسفة :

ذهب المعتزله مخالفين بذلك مذهب الأشاعرة ، إلى أن البارى سبحانه ليس براء ولا سامع على الحقيقة . وإنما يقال يرى ويسمع على معنى أنه يعلم المرئى والمسموع، فسمعه بمعنى علمه بالمسموع وليس بادراك حقيقى. وتلك مقالة الكعبي ومن تابعه من المعتزلة البغـــداديين أما الجبائى وإبنه أبو هاشم فقد ذهبا إلا أن المعنى بكونه تعالى سميعا بصيرا ، أنه حى لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد ، وأنه كان فى أزله سميعا ولم يكن سامعا وبصيرا ولم يكن مبصرا ، وانما صار سامعا مبصراً عند وجود المسموع والمرئى [١] .

يقول القاضى عبد الجبار : «أعلم أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير ، ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا، وهذا لا يرجع إلا إلى كونه حيا ، وأنه لا صفة للسميع والبصير بكونه سميعا زائدة على ذلك » [٢] . أيضا ينفى القاضى أن يكون البارى تعالى مبصراً يبصر ، وهذا ترتيبا على مذهبه ومذهب المعتزلة جميعا فى نفى رؤية

---

١ - البغدادى : أصول الدين - ص ٩٦ - ٩٧ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص٢٠٢ ، وأيضا : الإرشاد للجوينى - ص ٧٢ ، وأيضا : الإقتصاد فى الإعتقاد - ص٩٨ ، وأيضا : لباب العقول للمكلاتى - ص٢٣١ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى - حـ ١ - ص ٨٣ .

٢ - القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - جـ ٥ - ص ٢٤١ ، وأيضا : المواقف للايجى - ص ٢٩٣

الباری . والقاضی هنا يقيس الغائب على الشاهد ، فيرى أن النظر أو الرؤية فی حق المخلوق هی تقليب حدقته نحو الشیء إلتماسا لرؤيته ، والله سبحانه يتعالى أن يبصر بحاسة أو آلة [١] . ومن ثم يرى القاضی أنه لما ثبت استحالة رؤيته المعدوم وإدراكه ، وثبت أيضا أن الموجود فقط هو المدرك دون المعدوم ، فانه يثبت بذلك أن الباری سبحانه لا يكون مدركا بالبصر ولا سامعا بالسمع فيما لم يزل ، ولا يوصف بذلك إلا عند وجود المسموعات والمرئيات ، أما معنى تلك الصفتين فيصرف إلى كونه سبحانه عالما [٢] . ومن هنا نرى القاضی يثبت أن السمع والبصر هما نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما ، ولذلك فهما حادثان [٣] .

فاذا أثبت الغزالی للباری سبحانه السمع والبصر ، اعترضت المعتزلة بأن السمع والبصر فی تلك الحالة لا يخلو : إما أن يكونا حادثين ، أو يكونا قديمين ويستحيل - فيما يرى جمهور المعتزلة - أن يكون السمع والبصر حادثين، لانه تعالى ليس محلا للحوادث . ومحال أيضا أن يكون سمعه وبصره قديمان - على مذهب المعتزلة - إذ « كيف يسمع صوتا معدوما و كيف يرى العالم فی الازل والعالم معدوم ، والمعدوم لا يرى [٤] » .

---

١ - القاضی عبد الجبار : المغنی - جـ ٥ - ص ٢٤٢

٢ - المصدر السابق : ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، وأيضا : مقالات الاسلاميين للأشعری - جـ ١ - ص ٢٣٥ - ٢٤٩

٣ - الإيجی : المواقف - ص ٢٩٣

٤ - الغزالی : الإقتصاد فی الاعتقاد - ص ٩٨

فان الغزالي يجيب علي ذلك ، فيفرق في هذا الاعتراض بين المعتزلة والفلاسفة ، إذ يسلم المعتزلة بأنه تعالي يعلم الجزئيات الحادثة ، وأما الفلاسفة فينكرون ذلك (١) . ولذلك فان سبيل الرد علي المعتزلة أهون منه فيما يتعلق بالفلاسفة ، ومن ثم نرى الغزالي ردا علي المعتزلة يثبت للبارى علما يتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، وهو عام أزلى واحد لا يتغير ، ثم يطرد دلالته على هذا العلم على ما يخص السمع والبصر ، إذ أنه كما جاز أن يكون للبارى علم واحد متعلق بالماضى والحاضر والمستقبل ، وجب تجويز ذلك فى سمعه وبصره فى الازل ولا مسموع ولا مرئى . يقول الغزالي : « فان جاز إثبات صفة تكون عند وجود العالم علما بأنه كائن وفعله بأنه سيكون وبعده ، وبأنه كان وقبله بأنه سيكون ، وهو لا يتغير ، عبر عنه بالعلم وبالعالم والعلمية ، وجاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية » (٢) .

أما الفلاسفة — كما يذكر ذلك الغزالى — فقد أنكروا علمه تعالى بالجزئيات وقصروه علي الكليات ؛ إذ البارى لا يعلم الجزئيات إلا بنوع كلى . لذلك يرى الغزالي أن سبيل الرد عليهم - أى الفلاسفة - هو إثبات علم للبارى قديم يتعلق بالحادثات ، ثم قياس هذا الدليل أو الإثبات فيما يتعلق بالسمع والبصر (٣) .

---

١ — الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ٩٩ .

٢ ... المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ — المصدر السابق : نفس الصفحة .

وإذا فالغزالى يثبت أن السمع والبصر صفات كمال للخالق ـ وهو فى ذلك يقيس الغائب على الشاهد ـ فالبصير أكمل ممن لا يبصر ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، والسمع والبصر عنده قديمان ، ولذلك فقد أجاز ـ أى الغزالى متابعا فى ذلك لأئمته من الأشاعرة ـ أن يسمع البارى صوتا معدوما ، وأن يرى العالم فى الأزل والعالم معدوم ، لأنه كما أن علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات المحدثات والدائنيات ، وبالحاضر والماضى والمستقبل ، جاز تعلق السمع والبصر بما كان وما سيكون .

ونستطيع القول إذا ما سبرنا مذهب الغزالى السابق فى إثبات سمع وبصر البارى فى الأزل ولا مسموع ولا مبصر ، أن هذا المذهب يعد نتيجة طبيعية لمذهبه ومذهب الأشاعرة جميعـــا فيما يتعلق بالعلاقات بين الأشياء وأسبابها ، فإذا كان الغزالى يذهب فى ذلك إلى ضرورة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق خرق العادة ، لذلك فقد أجاز للبارى الرؤية ولا مرئى ، والسمع ولا مسموع ، والعلم أيضا ولا معلوم ، وكذلك أثبت له تعالى القدرة ولا مقدور ، وطرد ذلك أيضا فيما يتعلق بباقى الصفات الثابتة له تعالى .

يقول الغزالى فى معرض رده على الفلاسفة : « البارى تعالى علم علم بوجود العالم فى وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة ، مقتضاها فى الأزل ، العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، ويعد العلم بأنه كان . وهذه الأحول تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله

تعالى تلك الصفة وهى لم تتغير ، وإنما المتغير أحوال العالم » (١) . فعلم الباري عند الغزالى ، علم قديم وواحد ، يعلم المعلومات على ما هى عليه دون أن تتغير له صفة لأن الماضى والحاضر والمستقبل ، هى تقسيمات الزمان المحدث بأحداثنا ، ولكن الأزمنة واحدة بالنسبة لله ، إذ لا فرق عنده بين ما كان وما يكون وما سيكون

ولكن الغزالي إذ يثبت للبارى سمعا وبصرا قديمين ، متابعا بذلك شيخه من الأشاعرة ، إلا أنه لا يثبت له تعالى سمعا ولا بصرا بادراك ، إذ يري أنه تعالى يرى من غير حدقة ولا أجفان ، ويسمع من غير أضمخة ولا آذان ، فكما أن ذاته – كما يرى ذلك الغزالى – لاتشبه ذوات الخلق ، فان صفاته أيضا لا تشبه صفات الخلق (٢) ، إذ كما جاز له تعالى أن يخلق بغير آله ويبطش بغير جارحة ، جاز له أيضا أن يدرك المسموعات والمبصرات ولا إدراك . وهو لذلك يرد صفتي السمع والبصر الإلهيتين إلى صفة العلم الإلهى فكما أن السمع والبصر فى حق المخلوق المدرك بالآلات يعد كمالا له ، فانه

---

١) الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقام – المطبعة التجارية – بدون تاريخ ص ٦٩ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة – تحقيق د. سليمان دنيا – الطبعة السادسة ص ٢١٣ .

٢ – الغزالي . الاربعين في أصول الدين – ص ١٧ – ١٦ ، وأيضا . الرسالة القدسية – ص ٨١ ، وأيضا . عقيدة أهل السنه – ص ١٥٦ ، وأيضا الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٠٠ – ١٠١ ، وأيضا المقصد الأسنى – ص ٩٦ ، وأيضا . طبقات الشافعية للسبكى – جـ ٤ – ص ١١٩ – ١٢٠ ، وأيضا . المقصد الأسنى للغزالى – ص ٧٢ .

يكون فى حق الخالق ، عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات وكمال نعوت المبصرات (١) . فالغزالى هنا يرفض قياس الغائب على الشاهد ، مخالفا بذلك لمذهب غيره من الأشاعرة (٢) .

وبذلك استطاع الغزالى أن يفر من دعوى التشبيه التى وجهها إليه المعتزلة ، تماما كما وجهوها من قبل لمن سبقه من الأشاعرة . ودليل الغزالى على ذلك ، أنه لما كان سمعه تعالى وبصره منزه عن أن يتطرق إليه الحدثان ، وهى التغيرات التى يستلزمها الإدراك من تغير المسموع والمرئى ، كأن السمع والبصر فى حقه تعالى عبارة عن مزيد كشف بالإضافة إلى العلم « فإن العلم كمال ، والسمع والبصر كمال فإن للعلم ، إذ هو إستكمال للعلم والتخيل » (٣) .

وهكذا رأينا الغزالى يرد صفتى السمع والبصر للبارى تعالى إلى صفة العلم مقتربا بذلك من مذهب المعتزلة ، ومخالفا للأشاعرة السابقون عليه ، وإن كان يعد متابعا للأشعرى وموافقا له فى قوله للأشعرى بذلك ، إذ رد فيه الأشعرى سمع وبصر البارى إلى علمه تعالى (٤) .

---

١ — الغزالى . المقصد الاسنى — ص ٩٦ — ٩٧ .

٢ — المصدر السابق : ص ٧٢ .

٣ — الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٠ ، وأيضا . المقصد الاسنى — ص ٩٦ — ٩٧ .

٤ — المكلاتى . لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الاصول — تحقيق د. فوقية حسين — ص ٢١٣ ، وأيضا الملل والنحل للشهرستانى — ج ١ ص ١٠١ .

وبنفس الأسلوب استطاع الغزالي أيضا أن يرد على دعوى المعتزلة حين ألزموه بتجويز كون البارى ذائقا شاما ، باعتبار هذه الإدراكات تعد كمالا فى حق المخلوقات كما كان السمع والبصر كمالا فى حقها . وذلك بناءا على تنبيهه ـ أى الغزالى ـ يكون الخالق من الواجب أن يكون أكمل من المخلوق وقياسه الغائب على الشاهد فى ذلك (١) . ولذلك نرى الغزالى يرد عليهم ، إنطلاقا من مذهبه ومذهب غيره من الأشاعرة فى السببية ، بأنه يثبت للبارى أنواع الإدراكات من السمع والبصر والعلم الذى هو كمال فى الإدراك ، ولكن دون الأسباب التى تقترن عادة بتلك الإدراكات من المماسة والملاقاة ، لأن ذلك من سمات الحدوث ، وهو فى حقه تعالى محال (٢) .

وبنفس طريقة الغزالي السابقه ، يرد أيضا على دعوى المعتزلة حين ألزموه بتجويز إلتذاذ البارى وألمه بالمدركات ، وأن عدم ثبوت هذه الإحساسات ونحوها له تعالى يعد نقصافى حقه تعالى عن ذلك (٣) . فيذهب الغزالى إلى أن اللذه والألم ، تعد كمالا بالنسبة للمخلوق ، ولا تعد كذلك بالنسبة للخالق ، إذن أن تلك الاحاسيس محوجة إلى أمر توجب الحدوث ، فالألم نقصان ، لأنه محوج إلى سبب وهو الضرب ، واللذة ترجع إما إلى زوال الالم ؛ أو إلى دراك ما يشتاق ويحتاج إليه المخلوق ، والحاجة

---

١ ـ الغزالى . الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ١٠٠ .

٢ ـ المصدر السابق نفس الصفحة . وأيضاً الإرشاد للجوينى ص ١٨٦ وأيضاً . رسالة الحرة للباقلانى ص ٢٢ .

٣ ـ الغزالي . الإقتصاد في الإعتقاد ص ١٠٠ - ١٠١ .

والشوق ـ فيما يرى الغزالي ـ تعدان نقصا ، لأن « الموقوف على النقصان ناقص » (١) ، أيضا فان الشهوه ـ ومعناها طلب الشيء الملائم ـ تعد نقصا ، لأن هذا الطلب لايكون إلا عند فقد المطلوب ، تماما كما كانت اللذة لاتتحقق الا عند نيل ما ليس بموجود . ولذلك كانت اللذة والالم والشهوة تعد كمالا فى حق المخلوق ، لأنه يعوزه ما سبق ، ولا تعد كمالا فى حق الخالق ، لأنه تعالى لا يعوذه شيء أصلا حتى يكون بطلبه مشتهيا وبنيله ملتذا (٢) .

ونود أن نشير إلى أنه إذا كان الغزالي يعد الامور السابقة من اللذة والالم والشهوة كمالا فى حق المخلوق ، إلاأنه لايعتبرها كمالا فى ذاتها ، وإنما هى تعد كمالا بالاضافة إلى أضدادها التى هى مهلكات . فاللذة تعد كمالا بالاضافة إلى الالم وغير ذلك من نحو تلك الاحساسات . « لأن النقصان خير من الهلاك » (٣) . ولذلك يرى الغزلي أنه لما كانت تلك الامور لاتعد كمالا فى ذاتها . فانها تباين بذلك العلم الذى يرد إليه كونه سميعاً بصيرا . والذى يعد كمالا فى حد ذاته دون إعتماده على أسباب مما قد تثبت للمخلوقات المحدثة (٤) .

١ ـ الغزالى . الإقتصاد فى الإعتقاد ص ١٠١ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ ـ « « « « .

٤ ـ الأيجى . المواقف ص ٢٩٢ .

رابعـا : الجذور الأشعرية لاثبات الغزالى السمع والبصر والحيـــاة للبارى ومدى متابعته للاتجاه الأشعرى

اذا كنا قد استعرضنا فيما سبق مذهب الغزالى فى اثباته صفتي السمع والبصر للبارى تعالى ورده تلك الصفتان الى كونه تعالى عالمـا ، إذ اعتبر السمع والبصر مزيد كشف وكمال بالاضافة الى العلم . فانه يكون بذلك قد خالف ائمته من الأشاعرة فى هذا المقام . إذ ذهب الأشاعرة جميعـا متقدمين ومتأخرين الى ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى ، كما صرح بذلك سبحانه فى كتابه الكريم واستفاضت به الأخبار واتفق عليه اجماع الأمة (١) ، وأن سمعه وبصره تعالى قديمان زائدان على ذاته سبحانه ، وليس هو الذات ولا وجوها للذات ، كما ذهبت الى ذلك المعتزلة وصرح به الغزالى ، وأن كان الأشعرى يذهب فى قول له الى صرف صفتي السمع والبصر الى كون البارى سبحانه عالما (٢) .

فالأشاعرة جميعا يستدلون على ثبوت السمع والبصر للبارى صفة واحدة وإذ هو تعالى ،صفة واحدة فيالم يزل ، استنادا إلى ثبوت الحياة له سبحانه، وإذ هو تعالى ، وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر، ومن صح اتصافه بصفة ، اتصف بها أو بضدها ، وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى ، وهما من

---

١ ـ الأيجى . المواقف فى علم الكلام ـ ص ٢٩٢ ، وأيضا . لباب العقول للمكلاتى ـ ص ٢١٣

٢ ـ للمكلاتى . لباب العقول ـ ص ٢١٣ ، وأيضا . المواقف للايجى ص ٢٩٣ ، وأيضا . الملل والنحل للشهرستانى ـ جـ ١ ـ ص ١٠١

صفات النقص ، والنقص آفه ، الآفات محال فى حقه تعالى ، إذ تدل على حدوث من جاز عليه (١) ومن ثم امتنع اتصافة تعـــالى بتلك الآفات من الصمم والعمى ، ووجب من ذلك أنه تعالى سميع بسمع ، بصير ببصر ، فتكونان بذلك صفتين زائدتين على كونه تعالى عالما ـ والدليل عليه أنه لوكان معنى سميع بصير هو معنى كونه عالما ، لكان كل معلوم مسموعا ، ولما كان ذلك غير جائز بطل صرف كونه تعالي سميعا بصيرا الي كونه عالما ، وثبت أنه سميع بسمع ، بصير ببصر (٢) . أيضا يدل على ذلك أن من علم شيئا بالخبر ، ثم رآه بالبصر ، وجد بالضرورة تفرقة بين الحالين ، وإذا ثبتت التفرقة ، ثبت لا محاله أن كون الحى سميعا بصيرا ، زائدا على كونه عالـما (٣) .

أيضا فلا معنى ـ فيما يرى الأشاعرة ـ للموصوف بالسمع والبصر ،

---

١ ـ الاشعرى . اللمع ـ ص ١٠ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٠٢ ، وأيضا . أصول الدين للبغدادى ـ ص ٩٦ ، وأيضا . التبصير فى الدين للاسفرايينى ـ ص ١٤٥ ، وأيضا . المواقف للأيجى ـ ص ٢٩٢ وأيضا . لباب العقول المكلاتى ص ٢١٤ ، وأيضا . التمهيد للباقلانى طبعة بيروت ص ٢٧ ـ ٢٨ ، وأيضا . الانصاف للباقلانى ص ٣٢ ـ ٣٣ ، وأيضا لمع الادلة للجوينى ص ٨٥ ، وأيضا . الارشاد للجوينى ص ٨٢ ـ ٨٣ ، وأيضا . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ١٧١

٢ ـ الأشعرى . الابانه ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

٣ ـ المكلاتى . لباب العقول ص ٢١٤ ، وأيضا . أصول الدين للبغدادى ص ٩٦

الا ثبوت هاتى الصفتين له (١) . كذلك فان البارى تعالى لا يجوز أن يكون سميعا بصيرا مع عدم السمع والبصر ، فوجب بذلك أن كونه سميعا بصيرا عله فى كونه كذلك ، مما يوجب أن يكون البارى ذا سمع وبصر (٢) « لان الحكم العقلي الواجب عن عله ، لايجوز حصوله لمن هو له ، مع عدم العله الموجبه له ، ولا لاجل شيء يخالفها ، لان ذلك يخرجها عن أن تكون عله للحكم » (٣) .

أيضا استدل الأشاعرة — وخالفهم الغزالي فى ذلك — على ثبوت السمع والبصر للبارى تعالى فى الأزل ولا مسموع ولا مرئى ، إذ أن صفاته تعالى مخالفه بالحقيقة لصفاتنا ، وعليه يجوز أن لا يكون لسمعه ولبصره نفس ما لأسماعنا وأبصارنا ، ولا مشروطا بما يشترط فى علمنـــا بالمسموع والمرئى (٤) . وهم بذلك — أى الأشاعره — يردون على احتجاج المعتزلة ، حين ذهبوا الى نفى السمع والبصر للبارى فى الأزل لانه لا يعقل وجود تلك الصفتان فى الازل ولا مسموع ولا مرئى إذ السمع والبصر — على مذهب المعتزلة — متعلقان فقط بما هو موجود ، أما المعدوم فلا يتعلقان به . فيرى الاشاعرة ردا على ذلك ، بأن انتفاء تعلق السمع والبصر بالمسموع والمرئى فى الأزل لا يستلزم انتفاء هاتين الصفتين ، كما هو الحال فى الشاهد ،

---

١ — الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ١٤٥ ، وأيضـــا : التمهيد للباقلانى ، طبعة بيروت ص ١٩٧

٢ — الباقلانى : التمهيد ، طبعة بيروت ص ٢٩

٣ — المصدر السابق : ص ١٩٨

٤ — الايجى : المواقف فى علم الكلام ص ٢٩٣

فان « خلوهما عن الادراك لا يوجب انتفاءهما أصلا » (١) .

نقول تعليقا على ما سبق . أن الاشاعرة اذا كانوا قد أثبتوا كون البارى سميعا بصيرا فيما لم يزل بسمع و بصر زائدا على كونه عالما فان الغزالى لم يكن متابعا للأئمة فى ذلك بل أنه على العكس ذهب منتحلا مذهب المعتزله ، فرد صفتى السمع والبصر الى كون البارى تعالى عالما . وقد تابعه فى مذهبه هذا بعض متأخرى الأشعرية كمحمد عبده والمكلاتى (٢) حيث يقول محمد عبده في (رسالة التوحيد) : « ومما ثبت له بالنقل ، صفة البصر ، وهى ما به تنكشف المبصرات . وصفة السمع ، وهى ما به تنكشف المسموعات ، فهو السميع البصير . لكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف ليس بآله ولا جارحة ولا حدقه ولا باصره مما هو معروف لنا » (٣) أي أنه يعتبر السمع والبصر بمثابة الانكشاف لا الادراك الحقيقى تماما كما ذهب الغزالي الى ذلك من قبله فرارا من الوقوع فى محض التشبيه (٤) .

---

١ — المصدر السابق . نفس الصفحة .

٢ — المكلاتى . لباب العقول ص ٢١٤

٣ — محمد عبده . رسالة التوحيد . تعليق رشيد رضا : دار المعارف القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٤٦ - ٤٧ - ٤٨

٤ — الغزالي . المقصد الأسنى ص ٩٦ ، وأيضا . الاربعين فى أصول الدين ص ١٦ ، وأيضا . عقيدة أهل السنه ص ١٥٦ ، أيضا . الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٠ ، وأيضـــا . طبقا الشافعية للسبكي : ج ٤ ص ١١٩ ، ١٢٠ .

خامسا : نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة

اذا كان ابن رشد قد اهتم بنقد مسلك الأشاعرة — والذى يعده مسلكا جدليا لا برهانيا — فيما يتعلق بصفتى القدرة الالهيه والوحدانية ، فقد أهتم أيضـــا بنقد مسلكهم فيما يتعلق باثباتهم السمع السمع والبصر والحياه . والواقع أن ابن رشد قد نقد مسلك الأشاعرة فيما يتعلق باثبات الصفات الالهيه بطريقين [١] ، فأحيانا ينقدهم بطريق مباشر ، وإذ يوجه نقده الى الآراء التي قال بها هذا المفكر أو ذاك من الأشاعرة أو من تأثر بهم وسار على دربهم كالغزالي مثلا ، أما طريقة الآخر . فيتمثل فى دفاعه عن الاتجاه الفلسفى ،وهذا الاتجاه كما لا يخفى على المتفحص لآراء ابن رشد ولآراء الاشاعرة، يعد مناقضا تماما للاتجاة الذى سار فيه الاشاعرة وهو الاتجاه الخطابى الجدلى والذى دأبوا عليه فى دراستهم للصفات الالهيـــه ، وكما يذهب الى ذلك المنتحلون لمذهب ابن رشد . وهذا الطريق — أى الطريق الثانى الذى انتهجه ابن رشد فى نقده للأشاعرة — يعد أيضا نقدا صريحا للأشاعر ، وان كان قد صبه فى قالب آخر .

والواقع أن ابن رشـد وهو ينتقد مسلك الأشاعرة فى اثباتهم صفة الحياة له تعالى ، قد رتب بحثه فى صفة الحياة على بحثه فى صفة العلم ، حيث يرى أن الاشاعرة والمتكلمين عموما قد أثبتوا للبارى تعالى الحياة استنادا الى ثبوت عموم علمه وقدرته ، والعالم القادر لا يكونوا الا حيا [٢] ، فيرى

---

١ — عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ٩٥ — ٩٦

٢ — الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩١ ، وأيضا : المواقف الايجى . ص ٢٩٠ ، وأيضا : الشامل الجوينى طبعة اسكندرية ص ٦٢٢

أن مسلك الاشاعرة فى ذلك يعد مسلكا خاطئا ، لأن أخص وصفاته تعالى ليس هو كونه قادرا ــ كما ذهب الى ذلك الاشاعرة وخصوصا الاشعرى (١) وإنما الحياة والعلم هما أخص أوصاف الاله . وهو يستدل على ذلك ، بأن اسم الحياة لا ينطبق الا على الادراك ولما كان فعل العقل هو الادراك ، فان فعل العقل هو حياة (٢) .

إذا كان ابن رشد قد آثر الموقف الفلسفى ، رافضا بذلك للموقف الاشعرى الجدلى فيما يتعلق باثبات صفة الحياة له سبحانه ، فانه قد فعل ذلك أيضا بالنسبة لصفتى السمع البصر ، إذ ينعى على المتكلمين عموما وعلى الاشاعرة على الخصوص اسرافهم فى تأويل صفتى السمع والبصر ، تأويلا أعاق فهم الجمهور لهاتين الصفتين ، بالاضافة الى كونه تأويلا لا يرقى إلى مستوى البرهان الذى ينشدة الفليسوف (٣) . وقد دأب ابن رشد كما نلاحظ ذلك فيما وجهه عموما للاشاعرة من نقد على هذا الأسلوب .

هذا فيما يتعلق بتعليق ابن رشد على مذهب الاشاعرة ، وفى مقابل ذلك نجد مذهبه الذى يتمثل فى أن البارى سبحانه يتصف بالسمع والبصر ، كما نبه الشرع على اتصافه تعالى بهما (٤) ، أيضا فان الدليل العقلى يؤكد ذلك كما يذهب ابن رشد ــ لانه لما كان من شرط الصانع أن يكون مدركا لكل

---

١ ــ الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام . نشرة جيوم ص ٩١ وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى ص ١٢٠

٢ ــ ابن رشد . تفسير كتاب الميتافيزيقا لارسطو جـ ٣ ص ١٦١٩

٣ ــ عاطف العراقى . المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٠٠

٤ ــ ابن رشد . مناهج الأدله ص ١٦٥

ما في المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الإدراكان ، إذ من الواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع ، فهي مصنوعات له [١] ، فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود إنما يقتضى أن يكون مدركا بجميع الإدراكات ، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له [٢].

ونحن نلاحظ أن ابن رشد إذا كان ينقد الأشاعرة في مسلكهم السابق ، فانه يقترب في مذهبه من الغزالي ، وذلك حين يدافع في نقده غير المباشر للأشاعرة عن مذهب الفلاسفة ، إذ يرى أن الفلاسفة لا يذهبون أطلاقا إلى أن ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر — كما سبق ووجه لهم الغزالي هذا النقد حين إثباته لكون الخالق أكمل من المخلوق — بل أنهم يذهبون إلى ذلك — كما يذهب ابن رشد محاولا الدفاع عن مذهبهم — من جهة ما له إدراك أشرف من السمع والبصر ، وهو العلم ، إذا كان العلم لا يعلوه شيء في الشرف ، لم يخبر أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم (٣) . ونحن نلاحظ أن مذهب الفلاسفة هذا وبالتالي مذهب ابن رشد ، وهو بعينه ما ذهب إليه الغزالي في هذا المقام .

وينتهى ابن رشد — في معرض نقده للأشاعرة في هذا الموضوع — إلى أن الله تعالى إذا كان قد وصف نفسه في الشرع بالسميع البصير ، تنبيها على

---

١ — المصدر السابق : ص ١٦٤ - ١٦٥ .

٢ — المصدر السابق . ص ١٦٥ .

٣ — ابن رشد : تهافت التهافت - طبعة القاهرة ١٩٠١ - ص ٧١ .

أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم (وابن رشد فى قوله هذا يرد السمع والبصر إلى علمه تعالى ، تماما كما سبق ورد الغزالي سمعه تعالى وبصره إلى كونه سبحانه عالما ، وكذلك فعل أيضا الأشعرى فى قول له [١] ، ومع ذلك نراه – أى ابن رشد – يتوجه بنقده إلى الغزالي ، إما معاندا بذلك لما إنتهى إليه الغزالى ، أو قاصراً عن فهم مذهبه فى ذلك) فان تعريف ذلك للجمهور ليس بمستطاع إلا بلفظى السمع والبصر . ولذلك نراه – أي ابن رشد – يذهب إلي أنه من الواجب أن يكون تأويل تلك الصفتين قاصراً علي العلماء وحدهم دون الجمهور – وهو ما لم يلتزم به الغزالي [٢] – والذين ضربت لهم هاتين الصفتين فى الشرع لتقريب صفة العلم لأذهانهم ، إما أهل البرهان أن العلماء ، فيكفيهم تعقل صفة العلم وفهم مدلولها [٣] .

نقول هكذا ذهب ابن رشد فى نقده للأشاعره ، وهكذا وجدناه يرفض مسلكهم ومسلك الغزالي فيما يتعلق باثباتهم لصفات السمع والبصر والحياة للبارى تعالى . ولكنا إذ نعتبر نقد ابن رشد للأشاعرة والغزالي صحيحا فيما يتعلق باثباتهم لصفة الحياة ، فانا لا نعتبره كذلك فيما يخص صفتى السمع والبصر ونعلل ذلك من وجهين ، الأول وهو أن ابن رشد قد وجه نقده للأشاعرة عموما بخصوص مسلكهم فى تأويل السمع والبصر . ونحن نتبين من استعراضنا لمذهبهم جميعا سوى الغزالي ، أنهم لم يأولوا تلك

---

١ – المكلاتى : لباب العقول – ص ٢١٣ .

٢ – ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١١٢ .

٣ – ابن رشد : مناهج الأدلة – ص ١٦٥ .

الصفتين ، بل أثبتوا كونه تعالى سميعا بصيرا بسمع و بصر أى بادراك حقيق ، وكانت مقالتهم فى ذلك أشبه بمقالات المشبهه من الحنابله وبما ذهب إليه أيضا ابن تيميه فى إثباته لصفتى السمع والبصر الإلهيتين بناء على قاعدة الكمال الثابت للبارى (١) .

أما الوجه الثانى ، فنقول فيه إن ابن رشد أن كان قد نقد ابن تيميه بخصوص تأويله تلك الصفتين ـ وهذا صحيح ، إذ أولهما — أى صفتى السمع والبصر ـ كمزيد كشف بالإضافة إلى العلم ـ إلا أن ابن رشد قد إنتهى فى هذا المقام إلى نفس المذهب الذى إنتهى إليه الغزالى ، إذ رد ابن رشد صفتى السمع والبصر إلى معنى العلم (٢) ، وإن كان قد صب مذهبه فى قالب نقدي مخالف .

سادسا : نظرة نقدية :

إستعرضنا فيما سبق إثبات الغزالى السمع والبصر للبارى تعالى ، وأوضحنا فيه مدى متابعة الغزالى للاتجاه الأشعرى فى هذا الموضوع . ومنه تبينا كيف كان الغزالي متابعاً أميناً لأئمته من الأشاعرة فى جملتهم فيما يتعلق باثباتهم صفة الحياة للبارى سبحانه ، إذ إنتهوا جميعا إلى إثبات حياته تعالى باثبات كونه تعالى عالما قادراً ، حيث أعتبروا القدرة أخص أوصافه سبحانه ، وتابعهم فى ذلك الغزالى . إلا أنه قد خالفهم فيما يتعلق باثبات السمع والبصر

---

١ ـ ابن تيميه : مجموعة الرسائل الكبري ـ جـ ٥ ـ ص ٤٣ ـ ٤٦ ، وأيضا : منهاج السنه لابن تيميه ـ جـ ١ ص ١٩٤ .

٢ ـ ابن رشد : تهافت التهافت ـ ص ١١٢ .

لله ، إذ ذهب الأشاعره جميعا إلى إثبات كونه تعـالى سميعا بصيرا بسمع وبصر ، بينما إنتهى الغزالي إلى إثبات كونه سميعا بصيرا بمعنى كونه تعالى عالما ، وقد شابه مذهبه في ذلك مذاهب المعتزلة والفلاسفة فى هذا الموضوع حين ردوا سمع وبصر البارى سبحانه إلى كونه عالما وأن كان قد وجه نقده إليهم فى ذلك ، فقد إنتهى إلى نفس ما إنتهوا إليه .

الفصل الرابع

صفة الاراده الالهية والعلم الالهى عند الغزالى وأصولهما الأشعرية

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

أولا : إثبات الغزالى كون البارى تعالى مريدا لأفعاله .

ثانياً : إثباته امكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة .

ثالثاً : إثبات الغزالى عموم تعلق الارادة الإلهية خلافاً للمعتزلة .

رابعاً : إثباته كون البارى مريدا بارادة .

خامساً : إثباته عموم تعلق العلم الالهى .

سادساً : رد الغزالى على الفلاسفة .

سابعاً : الأصول الأشعرية لاثبات الغزالى علم البارى وإرادته ومدى متابعته للمذهب الاشعرى .

ثامناً : نقد ابن رشد للغزالى والاشاعرة .

تاسعاً : نظرة نقدية .

فذهب بعض الأشاعرة جميعا الى إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا
[illegible] وذهب الغزالي الى إثبات كونه سميعا بصيرا بمعنى
[illegible] مذاهب المعتزلة والفلاسفة
[illegible]
[illegible] فقد انتهى الى نفس ما انتهوا اليه .

[illegible]

أولا : إثبات كون البارى تعالى مريدا لأفعاله :

كما أثبت الغزالي — متابعاً فى ذلك من سبقوه من مفكرى الأشاعرة — القدرة له سبحانه ، فقد أثبت له تعالي أيضا الإراده ، صفة مغايرة للعلم والقدرة . إذ توجب الإرادة للعلم والقدرة ، تخصيص أحد المقدرو بين بالوقوع [١] .

ودليل الغزالي على اثبات الإرادة ومغايرتها للعلم والقدرة ، أن الأفعال الصادرة منه تعالى كان جائز وقوعها وعدم وقوعها ، وترجيح الوقوع على عدمه لا يكون إلا بمرجح ، وليس ذاته هذا المرجح ، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة [٢] . أيضا فليست القدرة - فيما يرى الغزالى - هى المرجح ، إذ القدره هى ما يتأتى بها الإيجاد ، كما أن نسبتها إلى الضدين واحدة ، إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها من غير فرق ، ولما كان الضدان يتصفان بالجواز ، كان نسبة كل منها إلى الأوقات سواء ، فكما يمكن أن يقع فى وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع قبله أو بعده [٣] .

---

١ - الغزالي : الإقتصاد فى الإعتقاد - طبعة الجندى - ص٩٦، وأيضا : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - ص ١٠٢ ، وأيضا : المواقف فى علم الكلام للايجى - ص ٢٩١ .

٢ - الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقـــاد - ص ٩١ ، وأيضا : الرسالة القدسية - ص ٨١ .

٣ - الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقـــاد - ص ٩١ ، وأيضا : الرسالة القدسية - ص ٨١ ، وأيضا : المواقف للايجي - ص ٢٩١ ، وأيضا : =

أيضا يحيل الغزالي أن يكون التخصيص بسبب العلم « لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه »[١] ، فالعلم يتبع الوقوع وبالتالى لا يكون وقوع وبالتالي لا يكون وقوع الشيء تابعا له . يقول الغزالى : « الله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه كان ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك أو قبل ذلك كان مساويا له فى الامكان ، لأن هذه الإمكانات متساوية ، فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه ، فان إقتضت صفة الإرادة وقوعه فى وقت معين ، تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت لعله تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين عله ، ويكون العلم متعلقا به تابعاً له غير مؤثر فيه »[٢] .

والغزالى يرد بذلك على الكعبى من المعتزلة ، والذى أكتفى بكون العلم كافياً لتخصيص الشيء بالوقوع دون الإراده . إذ يرى الغزالى أن الأمر لو كان كذلك ، لأمكن الإكتفاء بالعلم عن القدرة ، بالتالى تكون أفعالنا واقعة بغير قدرة وهو محال ([٣]) .

= غاية المرام فى علم الكلام لسيف الذين الآمدى — تحقيق حسن عبد اللطيف ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة سنة ١٩٧١ — ص ٧٠ .

١ ـ الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٩١ ، أيضا : تهافت الفلاسفة ـ ص ١٠٢ .

٢ ـ الغزالى : الاقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ٩١ ـ ٩٢ .

٣ المصدر السابق : ص ٩٢ ، وأيضا : الرسالة القدسية ـ ص ٨١ .

فالعلم ـ فيما يرى الغزالى ـ لا يحصل به التمييز ، بدليل أننا لو فرضنا حصول العلم الكشفى لأحد المختارين بأنه سيفعل كذا وكذا فى زمان معين ، فانه فى حالة وقوع هذا الفعل منه ، لن يكون مستغنيا عن الإراده . وترتيبا على ذلك يكون معنى الإرادة مغايراً لمعنى العلم والقدرة ، إذ أن معنى الاراده يعد أعم من معنييها من ناحية أن كل مراد لله تعالى يعد مقدوراً ومعلوما ، وليس كل معلوم أو مقدور مراداً (١) .

وهكذا أثبت الغزالى كون البارى تعالى مريدا ، فارادته تعالى هى التى إقتضت وقوع الفعل فى وقت مخصوص وعلى هيئة مخصوصة ، دون العلم أو القدرة (٢) .

ويرى الغزالى أن إرادته تعالى قديمه ـ شأنها فى ذلك شأن باقى صفاته تعالى الثبوتية ـ فهى التى إختصت فى الأزل باحداث الحوادث فى أوقاتها المناسبة وفقا لما سبق فى علمه تعالى بها أزلا . وبرهان ذلك ـ فيما يرى

---

١ ـ الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٨٧ ، وأيضا : المواقف للايجى ـ ص٢٩١ ، وأيضا : غاية المرام فى علم الكلام للآمدى ـ ص٧٠.

٢ ـ الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩١ ـ ٩٢، وأيضا : الرسالة القدسية ـ ص ٨١ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٦ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين ـ ص ٩ ، وأيضا : غاية المرام فى علم الكلام ـ ص ٧٠ ، وأيضا : المواقف للايجى ـ ص ٢٩١ ، وأيضا : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ـ ص ١٦٨ ، وأيضا : معالم أصول الدين الرازى ـ ص ٥٤ .

الغزالى ردا على المعتزلة القائلين بحدوث إرادته تعالى لا فى محل ، أنها لو كانت حادثه ، لصار سبحانه محلا للحوادث ، ولو كانت قائمة لا فى محل ، لترتب على ألا يكون سبحانه مريدا لها ، ينتج عنه افتقار الإراده إلى إراده أخرى ، مما يلزم عنه التسلسل إلى غير نهاية (١) . فلما بطل جميع ذلك ، وجب أن يكون تعالى - فيما يرى الغزالى - مريدا بإرادة قديمة قائمة بذاتـــه .

والجدير بالذكر أن إثبات الغزالى لإرادته تعالى وقدمها ، لم يخرج عن مذهب جميع من سبقه من الأشاعره فى هذا الشأن .

ثانيا إثباته إمكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم :

كما أثبت الغزالى قدم إراده البارى تعالى ، فقد أثبت أيضا عموم تعلقها وجميع المحدثات ، وقد كان ذلك سببا للاشكالات التى قامت بينه وبين الفلاسفة ، وأنتهت بتكفير الغزالى أياهم لقولهم بتقدم العالم .

والجدير بالذكر أن الغزالى إذا كان قد توجه بردوده فى هذا الشأن إلى الفلاسفة ، فانه لم يقصر ردوده عليهم فحسب ، بل أنه قد قام أيضا بالرد

---

١ - الغزالى . عقيدة أهل السنة .. ص ١٥٦ ، وأيضا . الرسالة القدسية .. ص ٨٣ ، وأيضا . الأربعين فى أصول الدين .. ص ٩ ، وأيضا . المواقف للايجى - ٢٩١ .

على المعتزلة (١) ، إلا أنه يمكننا القول بأن الغزالى قد قصر ردوده فى (التهافت) على الفلاسفة .

ونحن إذ نستعرض فيما يلي ردود الغزالى على الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم ، فاننا لن نشتغل بجميع أدلتهم التى أثبتوا بها قدم العالم ، ولا بكل ردود الغزالى عليهم فى هذا الموضوع ، نظرا لخروج أغلبها عن دائرة بحثنا إلا فيما يتعلق بالبحث في الإراده ،ونعنى بذلك دليلهم الأول ،والذى أورده الغزالى ورد علية فى (التهافت) (٢) .

---

١ ـ يعد المعتزلة من القائلين بقدم العالم تماما كالفلاسفة،إذ قالوا بنظريتهم فى شيئية المعدوم ، إذ قسموا الموجودات ، لا إلى قسمين كما فعل الأشاعره إذ قسموا الموجودات إلى قديم وحادث ، بل أنهم قسموا الموجودات إلى ثلاثة أقسام ، قديم ومحدث ومعدوم ، مع فهمهم المحدث لا على أنه ما لم يكن ثم كان، بل ما كان ثم كان ، أى كان معدوما ثم صار موجوداً والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود .

وقد أدى قول المعتزلة بهذه النظرية إلى القول بأن الله قد خلق المخلوقات من شىء ، وهو المعدوم . وذلك خلافا لما ذهب إليه أهل السنه ومن بعدهم الأشاعرة من القول بأنه تعالى خلق الموجودات لا من شىء . (الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٢٤ ـ ١٢٥) .

٢ ـ نود الاشارة إلى إعتمادنا فى هذا الموضوع على عدد من المراجع التى عنيت بايجاز دعاوى الفلاسفة ورد الغزالى عليها ، نذكر منها على سبيل المثال (فى علم الكلام الدكتور أحمد صبحى) ج ٢ ـ الطبعة الرابعة ـ

ويمكننا أن نوجز دليلهم الأول ورد الغزالي عليه في ثلاث نقاط ، نكتفي بعرض ومناقشة أثنتين منها فقط ، وهما اللتان تخصان بحثنا في هذا الموضوع ، فنقول : إن الفلاسفة قد إستندوا في دعواهم الأولى بقدم العالم إلى مبدأين :

١ — فكرة الترجيح : أنه إذا كان العالم حادثا ، فلماذا وجد في وقت دون وقت ؟ ولماذا إقتضت الإرادة الإلهية ترجيح ذلك الوقت . أنه إذا كانت أحوال الله متشابهة ، فاما ألا يوجد عنه شيء على الاطلاق ، وهو محال ، لأن العالم موجود بالفعل ، وأما أن يوجد على الدوام ،وهو المقصود بالقول بقدم العالم (١) .

ومن ناحية أخرى ، فالقول بحدوث العالم يعني - فيما يرى الفلاسفة -

---

= ص ١٥٠ - ١٥٢ . وأيضاً : (الغزالي لتيسير شيخ الأرض) دار الشرق الجديد — بيروت سنة ١٩٦٠ — ٩٩ - ١٠٥ ، وأيضاً : (تاريخ الفلسفة العربية لخليل الجر وحنا الفاخوري) جـ ٢ - ص ٢٦٠ - ٢٦١ الطبعة الثانية . وأيضاً : (دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية للدكتور يحي هويدى) دار الثقافة - القاهرة سنة ١٧٩ - ص ١٧١ - ١٧٢ ، وأيضاً : تعليق د. أبو ريده على - كتاب الفلسفة في الإسلام لدى بور - النسخة العربية - ص ٢٥٧ - ٢٥٩ - هامش ، وأيضاً : (تاريخ الفلسفـــة العربية للدكتور جميل صليبا) ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

١ - الغزالي : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعـارف - القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ٩٠ .

إفتقار الله — تعالى عن قولهم — إلى شيء لم يكن له ، كالقدرة ، أو العرض ، أو الآله ، أو الطبع . ولما كان كل ذلك محالا ، كان القول بحدوث العالم محالا (١) .

٢ — إستبعاد حدوث حادث عن قديم ، لأن الحادث متناهى من ناحية الزمان ، والقديم سبحانه لا يتناهى . فكيف يتصل طرف المتناهي باللا متناهى ؟

وقد رد الغزالى على أعتراض الفلاسفة الأول بقوله ، ما الذى يمنع من الإعتقاد أن العالم قد حدث بارادة قديمة إقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى إستمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث إبتدأ (٢) .

فوجود العالم قبل أن يوجد — فيما يرى الغزالى - لم يكن مراداً لله ، ومن ثم لم يحدث ، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديمة فى الوقت الذى حدث فيه (٣) .

وإذا كان العالم سبقه عدم ، فان ذلك - كما يرى الغزالي - لا يدل على عجز عن الأحداث ولا عن إستحالة الحدوث ، إذ يؤدى ذلك إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان .

---

١ - المصدر السابق : ص ٩٢ - ٩٣ .

٢ - المصدر السابق : ص ٩٦

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

أيضا يذهب الغزالى إلى أنه لا يصح أن يقال لم يكن قبله ـ أى قبل حدوث العالم ـ غرض ولا فقد آله ثم وجدها . بل أن الاقرب إلى منطق العقول من ذلك كله ـ فيما يرى الغزالي ـ أن يقال ، لم يرد تعالى وجوده قبل ذلك ، فلما صار العالم ، يقال أن الله مريد لوجوده بعد أن لم يكن مريدا [١] . وعليه يرى الغزالي أن ترجيح الفعل ، إنما يرجع إلى إرادته تعالى فحسب ، دون أن يقتضى ذلك تجدد الحوادث فى ذات الله ، إذ أنه فى المحال حدوث تغير فى القديم تعالى .

وهكذا ينتهى الغزالى إلى أن حدوث العالم بعد عدمه عن إرادته تعالى لا يؤدى إلى تجددها ، ومن ثم إلى حدوث تغير فى ذاته ، كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة . فاذا أعترض الفلاسفة بقولهم : كيف يتم تغير المراد من العدم إلى الوجود ، دون تغير الاراده ؟ [٢] .

كانت أجابة الغزالى بأن ذلك ممكن حصوله فى إرادة الله القديمة ، والتى تختلف عن إرادة الانسان الحادثة ، إذ الفلاسفة يقيسون هذا الغائب على الشاهد [٣] . فاذا اعترضوا بأنه لا يمكن إلا تصور هذا القياس [٤] . فان الغزالى يجيب ملزما لهم بأن يعتبروا إرادة الله فى هذا كعلمه ، إذ أنهم يجعلون الله عالما بالكليات مع تكثرها ، دون أن ينجم عن ذلك تكثر أو تعدد

---

١ ـ المصدر السابق : ص ٩٠ ـ ٩١ .

٢ ـ الغزالي تهافت الفلاسفة ـ ص ٩٧ ـ ٩٨ .

٣ ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ـ ص ٩٨ .

٤ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

فى ذاته ، فالعلم الإلهى لا يتعدد فى مذهبهم بتعدد المعلومات ومن ثم يوجب عليهم الغزالى أن يجيزوا تعلق إرادة الله القديمة بالمراد المحدث ، وهو العالم ، ولا يقتضى ذلك تغير فى إرادته تعالى ، كما أنهم أجازوا تعلق علمه تعالى القديم بالمعلومات المحدثة ، دون أن يقتضى ذلك تكثر فى العلم (١) .

والله تعالى كان قادراً — فيما يرى الغزالى — على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضى ذلك تخصيصا أو ترجيحا ، فارادته تعالى مطلقة تختار الوقت الذى تراه فى حرية تامة ، من غير أن يكون لذلك سبب غير الإرادة نفسها ، فارادته المطلقة تريد كما تشاء دون التقيد بسبب موجب ، والعالم قد وجد على الوصف الذى وجد بالإرادة القديمة (٢) .

ويذكر الغزالى فى هذا المجال مثالا لبيان أن فكرة الترجيح تستند إلى تشبيه الفلاسفة فعل الله بفعل الإنسان ، وهذا المثال مؤداه أنه لو كان بين يدى عطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه ، بالإضافة إلى غرضة ، فلا يمكن أن يأخذ أحدهما ، وإنما يختار ما هو أحسن وأخف وأقرب إلى يمينه ، أو سبب آخر خفى أو جلى (٣) .

ويوضح الغزالى فساد دعواهم ، بأن تصورهم الفعل الإلهى على هذا النحو يعد فاسدا ، إذ أن كل المخصصات أو المرجحات التى ذكروها من الحسن أو القرب ينتفى تصور مثله من جانب الله (٤) . وهو فى ذلك يرى أنه

---

١ — المصدر السابق . ص ٩٩ — ١٠٣ .

٢ — المصدر السابق . ص ١٠٢ .

٣ — المصدر السابق . ص ١٠٣ .

٤ — المصدر السابق . نفس الصفحة .

من المحال أن نفترض إنتفاء الإراده شاهدا كان أو غائبا ، إذ أننا لو فرضنا فى المثال السابق إنتفاء جميع البواعث من جانب العطشان ، فهل يعنى هذا أنه لن يتناول أحد القدحين لمجرد الإرادة ؟ حتى فى إرادة الإنسان يمكن أن يتم الاختيار فى حال التساوى دون ترجيح . وهذا محال بين — فيما يرى الغزالي (١).

وهكذا ينتهى الغزالي من رده علي حجة الفلاسفة الأولى ، باثباته الإراده شاهدا وغائبا ، وهى صفة من شأنها تخصيص الشىء عن مثله . يقول الغزالى : « فاذن لابد لكل ناظر شاهدا أو غائبا فى تحقيق الفعل الاختيارى ، من إثبات صفة شأنها تخصيص الشىء عن مثله » (٢) .

ويرد الغزالي على حجة الفلاسفة الثانية ، إذا إستبعدوا حدوث حادث ، وهو العالم ، عن قديم ، وهى إرادته تعالى ، بقولة ، أنه إذا كان العالم قديما ، كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة ، فان كانت كذلك ، فكيف أصبحت مستندا لحوادث متجددة . وأشياء تحدث اليوم وغدا ؟ وأن كانت حادثة ، افتقرت إلي حادث آخر وتسلسل الأمر (٣) . وإذن فليس هناك ما يمنع من أن تتصل إرادة الله القديمة بمراد محدث (٤) .

---

١ ـ المصدر السابق : ص ١٠٤ .

٢ ـ المصدر السابق : نفس الصفحة .

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٠٩ ، وأيضا . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ طبعة الجندى ـ ص ١٣١ .

٤ ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة ـ ص ١٠٧ .

وهكذا استطاع الغزالى تفنيد حجج الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم ، بأدلة تعد من جانبا ضعيفة فى بعض جوانبها ، إلا أنها عموما تتناسب وما إدعاه الفلاسفة فى هذا الشأن .

ثالثاً : إثبات الغزالى عموم تعلق الإرادة الإلهية خلافا للمعتزلة

إذا كان الغزالى قد أثبت عموم تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات ـ كما أوضحنا ذلك فى الفصل الثانى ـ فقد ذهب تبعا لذلك إلى إثبات عموم تعلق إرادته سبحانه ، إذ لما كانت قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات، كانت إرادته هى الأخرى شاملة لكل ما يراد خيرا كان أم شرا [١] .

وبرهان الغزالى على ذلك « أن كل حادث مخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به ، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد . والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهى إذن لا محالة مراده ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » [٢] ، فلا يجرى فى ملكه تعالى شىء إلا بقضائه وقدره وبمقتضى حكمته ومشيئته [٣] .

---

١ ـ الغزالى ، الإقتصاد فى الإعتقاد ، ص ٩٧ ، وأيضا ، عقيدة أهل السنة ، ص ١٥٦ — ١٥٧ ، وأيضا ، الرسالة القدسية ، ص ٨١ — ٨٤ ، وأيضا ، الأربعين فى أصول الدين ص ٩ — ١٦ .

٢ ـ الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد ص ٩٧ .

٣ ـ المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضا ، الرسالة القدسية ، ص ٨٤ ، وأيضا عقيدة أهل السنة ص ١٥٦ .

والغزالي هنا يعد متبنيا لمذهب أئمته من الأشاعرة وأهل السنة [١] ، وهم جميعا بذلك يخالفون المعتزلة فى قولهم بأن المعاصى والشرور كلها تحدث بغير إرادة الله ، وينسبونها إلى أنفسهم ، وأن تلك المعاصى والشرور تحدث وهو تعالى كاره لها [٢] .

والغزالى يرد عليهم بأنه إذا كانت تلك الشرور والمعاصى ، وهى أكثر ما يجرى فى العالم ، تحدث وهو تعالى كاره لها ، فان معنى ذلك أن مايكرهه أكثر مما يريده ، ما دام مريدا لحدوث الخير ، وكارها لحدوث الشر . ومن ثم فهو تعالى بزعم المعتزلة ، يعد أقرب إلى العجز والقصور [٣] ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

ولكن إذا كانت الشرور والمعاصى مرادة لله ، مادامت إرادته عامة التعلق بجميع الحوادث وكان تعالى كارها لها وناهيا عنها ، فكيف إذا يأمر بما لا يريد ، وكيف يريد شيئا وينهى عنه فى نفس الوقت ؟ وإذا كانت إرادته سبحانه عامة ـ كما أثبت ذلك الغزالي وأسلافه من الأشاعرة ـ فكيف يريد الشرور والمعاصى والظلم والقبيح ، وهى من مراداته تعالى ، كما كان الخير والحسن والعدل مرادا له تعالى ، ومريدا القبيح سفيه [٤] ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

---

١ ـ الغزالى ، الإقتصاد فى الإعتقاد ص ٩٧ .

٢ ـ المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضا الأربعين فى أصول الدين ص ١١ .

٣ ـ الغزالى ، الإقتصاد في الإعتقاد ص ٩٧ .

٤ ـ الغزالى ، الرسالة القدسية ـ ص ٨٤ ، وأيضا الأربعين فى أصول الدين ـ ص ١٣ .

وهذه التساؤلات السالفه وجهها المعتزلة للغزالى ، كما وجهوها إلى من سبقه من الأشاعرة . ولـكي يجيب الغزالى على هذه التساؤلات ، فانه يستعرض أولا نظريته فى الكسب - وهى تمس نظرية الأشعرى الكسبية - ، حيث يرى الغزالى أن أفعال العباد جميعا مخلوقة لله خيرها وشرها ، ولكن أنفراد الله باختراع تلك الأفعال لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب .

فالله سبحانه — فيما يرى الغزالى — خالق القدرة والمقدور جميعا ، وخلق الاختيار والمختار جميعا ، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق الرب وليست بكسب له . وأما الفعل أو الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له . والواقع أن فعل العبد ، وأن كان كسبا له ، فان ذلك — كما يراه الغزالى — لا يخرجه عن كونه مراداً لله ويوضح الغزالى ذلك بأن علمه تعالى بكل شىء ، يجعل كل الأشياء منفعله له ، ولكن علمه وحكمته أقتضى أن يكون العالم على نظام وترتيب يترتب بعضه على بعض . وعلى ذلك يكون من الممتنع وجود أشياء فى ملكه لا يريدها ، أو أن يحدث ما لا يعلمه تعالى فى ملكه . فكل ما يحدث فى العالم من عمل إنسانى ، أو حيوانى ، أو جمادى ، يعد حادثا — فيما يرى الغزالى — عن الله وعن سابق علمه ، وعلمه لا يتغير ، « لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ، يضل من يشاء ويهدى من يشاء » (١)

١ — الغزالى : عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين — ص ٩ ، وأيضا : المقصد الأسنى — تحقيق د. فضله شحاده — ص ٩٨ .

والغزالى فى معرض توضيحه لنظريته فى الكسب يفرق — متابعاً فى ذلك اسلافه من الأشاعره — بين نوعين من الفعل ، أحدهما مقدور إختيارى كالمشى والنطق ، والثانى ضرورى كالرعده . وهو يرى أن العبد لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وعددها . ومن ثم يدل ذلك على أنها هذه الحركات جميعا مقدورة بقدرة الله - إذ يعلم سبحانه بتفاصيلها ، والعبد ليس كذلك — اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب [١].

ويوضح الغزالى أن الفارق بين النوعين السالفين من الأفعال ، هو أن الأفعال الإضطرارية تصدر عن الانسان دون سابق إراده أو علم ، ودون قدرة على ردها . أما الأفعال الاختيارية فانها تصدر عن العبد بعد سابق معرفة إختيار [٢] . ويرى الغزالى أن الفعلين — الاختيارى أو الإجبارى - يقعان مقدوران لله ، وبرهانه على ذلك ، أن الحركة الإختيارية تعد مماثلة لحركة الرعدة ، من حيث أنها حركة حادثة ممكنة ، فسيتحيل بذلك أن تتعلق قدرة الله تعالى باحداها وتقصر عن الأخرى ، وهى مثلها [٣].

ويذهب الغزالى إلى أن الفعل الاختيارى يعد مظنا للالتباس ، ومزلة للأقدام ، وهو الذى زلت فيه أقدام الكثيرين من الفرق المخالفة له ، ولم

---

١ - الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد - ص ٨٠ - ٨١ .

٢ - المصدر السابق : ص ٨٢ .

٣ - المصدر السابق : ص ٨٣ .

يوفق إلى الصواب فيه إلا أهل السنة (١) ـ يعنى بذلك أصحابه من الأشاعرة. فالقدرية أنكرت ـ فيما يرى الغزالى ـ قضاء الله ورأت الخير والشر من العباد، وقد أرادت بذلك تنزيه الله عن الظلم وفعل القبيح، ولكنها بذلك قد نسبت العجز لله وأن لم تدر، إذ أن سياق مذهبها يؤدى إلى أن يكون العبد أقدر على الفعل من الرب. وأما الجبرية فقد رأت أن الخير والشر من الله، ولم تره من العباد فعلا. وهى بذلك قد أجازت ـ فيما يرى الغزالى ـ إرتكاب المعاصى وقبائح الأفعال من للعباد ونسبوها إلى قضاء الله فكأنهم نسبوا الظلم إلى الله وهم لا يدرون (٢).

أما الموفقون للمذهب الصحيح، فهم أهل السنة ومن تابعهم من الأشاعرة ـ كما يوضح ذلك الغزالى معبراً عن مذهبهم والذى إرتضاه لنفسه مذهبا ـ إذ يرى أنهم قد توسطوا بين كلا المذهبين « فلم ينفوا عن أنفسهم الاختيار بالكلية، ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله تعالى، بل قالوا: أفعال العباد من الله من وجه، من العبد من وجه، وللعبد إختيار فى إيجاد أفعاله » (٣). وهو يعنى بذلك أن أفعال العباد تقع بقضاء الله وقدره،

---

١ ـ الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ـ ص ١١.

٢ ـ المصدر السابق ص ١١ ـ ١٢.

٣ ـ المصدر السابق : ص ١٢. ويقول الأصفهانى فى (شرح الطوالع)، فى معرض شرحة مذهب أهل السنة فى هذا الصدد : « الأفعال واقعة بقدرة الله وكسب العباد، على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة، يخلق الله فعل الطاعة فيه، وإذا صمم العزم =

ولكن للعباد اختيار ؛ فالخلق والتقدير من الله ، والكسب من العباد . ومن ثم جاز مقدور بين قادرين ، نظراً لاختلاف وجه تعلق القدرتين (١) .

فإذا أعترضت المعتزلة بأن تجويز مقدور بين قادرين يعد محالا ، فإن الغزالي يجيب بأنه يعد كذلك ، إذا كان تعلق القدرتين بالفعل على وجه واحد ، ولكنه لا يعد كذلك إذا أختلف وجه التعلق (٢) .

وهكذا جعل الغزالي لقدره العبد تأثيراً في الفعل اختياريا كان أم جبريا ، وقدرة الله تتعلق بالفعلين ، إلا أن قدرة العبد تتعلق بالأول إختياراً ، وبالثاني إضطراراً .

= على المعصية . يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله ، وأن لم يكن موجداً . وهذا القدر كاف في الأمر والنهي . وتحقيقه ، أن الله يوجد القدرة والإرادة في العبد ويجعلها بحيث لها مدخل في الفعل ، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتها مدخل في الفعل ، بل كونها بحيث لها مدخل بخلق الله تعالى أياها على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بها . فان جميع المخلوقات بخلق الله تعالى ، بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة ، لا بأن تكون الوسائط والأسباب لذاتها إقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات ، بل بأن خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل ، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلي العبد ، مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل » .

١ ــ الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ــ ص ٨٣ ـ ٨٤ .

٢ ــ المصدر السابق . ص ٨٢ ـ ٨٣ .

ولكن إذا كان الفعل الاختيارى يصدر عن الانسان بعد سابق معرفة وتعقل — دون الفعل الاضطرارى — وكان فعل الارادة إذا نهضت لفعل ما، بحكم العقل بخيريته ، يسمى اختيارا ، مما يدل على كون الإرادة تعد مسخرة لحكم العقل ، كما كانت القدرة مسخرة للارادة ، والحركة أو الفعل مسخرة للقدرة . فانه يخرج من ذلك أن جميع الأفعال من جبريه أو اختياريه ، تعد مقدرة فى الانسان بالضرورة من حيث لا يدرى ، وهو فيما يقول الغزالى ، يعد محلا ومجرى لهذه الأمور ، لا خالقا لها بحرية [١] . وإذا فمعنى كونه مجبوراً ، أن جميع ذلك يعد حاصلا من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً ، أنه محل لاراده حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا . وحدوث هذا الحكم العقلي هو جبر أيضا .

وإذن فالانسان يعد ـ ترتيبا على مذهب الغزالى السابق ـ مجبوراً على الاختيار . وهو ـ أى الغزالى ـ يرى أن الفارق بين فعل الجماد ، وفعل الإنسان ، وفعل الله ، هو أن فعل الجماد جبر ، وفعل الله إختيار محض ، وفعل الإنسان على منزله بين المنزلتين . ومن ثم يعد فعل الإنسان جبرا على الاختيار [٢] . وهـذا الجبر على الاختيار ـ فيما يرى الغزالى ـ هو الذى أسماه الأشعرى (كسبا) ، وهو ليس مناقضا للجبر ، ولا للاختيار ، وإنما هو جمع بينهما [٣] .

---

١ ـ الغزالى . أحياء علوم الدين ـ الجزء الرابع ـ ص ٢٤٠ .

٢ ـ المصدر السابق . ص٢٣٩ وما بعدها ، وأيضا . الأربعين فى أصول الدين ـ ص ١٣ .

٣ ـ الغزالى . أحياء علوم الدين . ج ٤ ـ ص ٢٤١ .

وتعليقنا الخاص على مذهب الغزالي السابق في الكسب ـ وهو مماثل تماما للكسب الأشعرى ـ سبق أن أوردناه في معرض مناقشتنا لهذا الموضوع في الفصل الثاني ، ولذلك فقد آثرنا عدم ذكره في هذا المقام منعا للتكرار.

ونود أن نشير إلى أن الغزالي وأن أعتبر أن فعل العبد مكتسبا له ، إلا أن ذلك لا يخرجه ـ فيما يرى ـ عن كونه مرادا لله (١) ، فعن الله يصدر الخير والشر ، والنفع والضر ، والاسلام والكفر ، والطاعة والعصيان ، والشرك والإيمان ، فلا راد لقضائه تعالى ، ولا معقب لحكمه ، فهو سبحانه يضل من يشاء إضلاله ويهدى من يشاء هدايته (٢).

والغزالي يفسر ذلك ـ معبرا عن عموم تعلق إرادته تعالى بأفعال العباد جميعا ـ إذ يشرح أحد أسمائه تعالى الحسنى وهو (الضار النافع) ، فيرى أن معناه « هو الذى يصدر عنه الخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك منسوب إلى الله تعالى ، أما بواسطة الملائكة والانس والجمادات ، أو بغير واسطة . فلا تظن أن السم يقتل ويضر بنفسه ، وأن الطعام يشبع وينفع بنفسه ، وأن الملك والانسان والشيطان يقدر على خير أو شر أو نفع أو ضر بنفسه ، بل كل ذلك أسباب مسخرة لا يصدر عنها إلا ماسخرت له » (٣).

---

١ ـ الغزالي . الرسالة القدسية ـ ص ٨٤ .

٢ ـ الغزالي . عقيدة أهل السنه ـ ص ٥٦ ، وأيضا . الأربعين ـ ص ٩ ـ ١٦ ، وأيضا . الرسالة القدسية ـ ص ٨١ .

٣ ـ الغزالي . المقصد الاسنى ـ ص ١٥٦ ـ ١٥٧ . والغزالي يشير =

نقول معلقين على مذهب الغزالي السالف متفقين فى ذلك مع ما ذهب إليه الباحثين (١) ، أن الغزالى قد تمذهب – فى أثباته عموم تعلق إرادة

= إلى نفس هذا المعنى ، حين شرحه لمعنى القضاء والقدرة ، إذ يرى أنه إذا كان معنى الحكمه هو ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسببات ، فهو تعالى يعد بذلك حكما مطلقا . إذ أنه سبحانه قد سبب كل الأسباب جملتها وتفصيلها ، وهذا هو معنى كونه تعالى حكما مطلقا . ويتفرع من كونه تعالى حكما – فيما يرى الغزالي – معنى القضاء والقدر . فتدبيره تعالى الأول ، هو معنى كونه حكما ، وهو كلمح البصر . ووضعه سبحانه الأسباب الكلية الأصلية الثابته المستقره أبدا ، كالارض والسموات السبع والأفلاك والكواكب ، حركاتها المتناسبه الدائمـــه ، هو معنى قضاؤه قضاه وتوجيهه الأسباب السالفة بحركاتها المتناسبة المقدرة بقدر معلوم إلى المسببات الحادثة منها ، وهو معنى قدرة سبحانه . يقول الغزالي : « فالحكم هو التدبير الأول الكلي ، والأمر الأولى الذى كلمح البصر . والقضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية الدائمة . والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركتها المقدرة المحسوبه إلى مسبباتها المعدودة ، بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص . ولذلك لا يخرج عن قضائه وقدرة شيئا » . (المقصد الأسنى – ص ٩٨ – ٩٩ – ١٠٢ – الحكم) . وأيضا : (الأربعين – ص ١٣ – ١٤ – ١٦) .

١ – عاطف العراقى . تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – الطبعة الرابعة – القاهرة سنة ١٩٧٩ – ص ١٨٦ ، ويضا : تاريخ الفلسفة العربية لخليل الجروحنا الفاخورى –جـ٢ – الطبعة الثانية – بيروت سنة١٩٨٢ ،وأيضا : مذهب الذره عند المسلمين لبنيس – ترجمة وتعليق د. أبو ريده – ص ٢٧ .

البارى ـ بعين مذهبه ومذهب جميع من سبقه من مفكرى الاشاعرة فى معرض معالجتهم لمبحث السببية، إذ رأوا أن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها تعد غير ضرورية ، ولذلك فقد انكروا تلك العلاقة وأحلوا محلها ما يسمى باطراد العاده ثم رأيناهم يرددون مذهبهم فى السببية مره أخرى ، إلا أنهم فى هذه المرة قد صبوه فى قالب آخر هو ما يعرف عندهم بقضية حرية الاراده ، أو ما يسمى بنظرية الكسب الأشعرى .

فالغزالي وأئمته يرون نسبة فعل العبد إلى الله ، ومع ذلك يقولون بنظريتهم فى الكسب ، والتى أعتبرها الغزالى جمع بين الجبر والاختيار . إلا أننا نرى أنها بالمعنى السالف ذكره تعد هى والجبر سواء .

وبعد أن عرض الغزالى نظريته فى الكسب ، نراه يجيب على الاشكالات التى أثارها خصومه من المعتزلة ، والتى تتعلق باثباته عموم تعلق إرادته تعالى ، والتى تتصل بمسائل القضاء والقدر والعدل والجور . وسوف نكتفى بمجرد الاشارة إلى ردود الغزالى على خصومه فى هذا المجال ، دون التعرض لمذهبه بالتفصيل . نظرا لخروج ذلك عن دائرة بحثنا .

فالغزالى يرى أن ما حدث من خلاف بين الفرق فى هذا الموضوع ، راجع إلى عدم تحديد المفهومات ، وأختلاف المصطلحات بعضها ببعض ، لذلك نراه يحدد معانى الألفاظ السته ، والتى ترتبط بالمشكلات التى أثارها المعتزلة فى هذا المجال ، وهى الواجب ، والحسن ، والقبيح . والعبث . والحكمة . والسنه وذلك قبل أن يدلى برأى فى الموضوع (١) .

---

١ ـ الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٣٧ .

فالفعل الواجب – فيما يرى الغزالي – هو ما في تركه ضرر ظاهر عاجل في الدنيا أو آجل في الآخرة. ويرى كذلك أنه قد يراد بالواجب ما يؤدى عدم وقوعه إلى أمر محال، كأن ينقلب العلم جهلا، وهو محال (١). أما الفعل الحسن، فقد يرتبط معناه بالفاعل، فما وافق غرضه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا. أما العبث، فهو ما لا فائدة تحته أصلا. والسفه قد يطلق على فاعل العبث وفاعل القبيح، فيسمى سفيها (٢).

ويرى الغزالي أن الحسن والقبيح قد يستمدان معنيهما من غرض غير الفاعل، وهو الموافقة والمخالفة، وهما أمران إضافيان لمختلفان في الأشخاص، إذ ما كان حسنا في حق شخص، قد يكون قبيحا في حق آخر، بل الفعل الواحد بالنسبة للشخص الواحد، قد يكون حسنا من وجه آخر، وذلك كمن يستقبح الكذب، ويستحسنه في مداره مسلم برىء هارب من ظلم الأعداء حتى لا ينكشف أمره (٣).

أيضا يفسر الغزالي معنى الحكمة، بأن المراد بها الاحاطة بنظم الأمور على وجه الاتقان والانساق (٤). ولما كان الغزالي عدوا للتقليد، ونراه يبعث تلك الكراهية في معظم مؤلفاته حتى يخلص الحق من براثن التقليد –

---

١ – المصدر السابق: ص ١٣٨ – ١٣٩.

٢ – المصدر السابق: ص ١٣٩.

٣ – المصدر السابق. ص ١٣٩ – ١٤٠.

٤ – المصدر السابق: ص ١٤١، وأيضا: الأربعين في أصول الدين – ص ١٣.

لذلك فهو يرى أن التقليد عند المتكلمين يعد أسوأ أنواع التقليد، لأنه يؤدى إلى التعصب وسوء الفهم لكل رأى مخالف ، وتلك الآفه منشؤها عند الغزالى الاستحسان والاستقباح المستند إلى أوهام الالفه وأعتقاد العصمه، كما عند الباطنية فى أمامهم المعصوم (١) .

فالغزالى إذن يرى فى مسألة التحسين والتقبيح ، أن الحسن وأن كان الشرع قد أتى بالثناء على فاعله ، والقبيح ما أتى الشرع بذم فاعله ، إلا أن الفعل لا يخلو من غرض ومنفعه يلائم غرض الفاعل ، فيكون الحكم على الفعل راجعا إلى أمور الموافقة والمخالفة ، وهى إضافات نسبية تختلف باختلاف الافراد ، بل والأمم . وإذا فالحاكم هو الله ، والعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع (٢) . وهو بذلك يرد على المعتزلة فى قولها بأن التحسين والتقبيح ذاتى فى الأشياء ، وأن العقل هو الذى يحكم بحسن الفعل وقبحه (٣) .

والغزالى يرتب على تحديده المفهومات السابقة نتائج منها ، أن الله لا يجب عليه شىء ، فخلق الخلق وتكليفه ، ليس بواجب (٤) – خلافا للمعتزلة

---

١ – الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد .. ص ١٤٣ – ١٤٤ .

٢ – المصدر السابق : ص ١٤٤ – ٩٨ .

٣ – المصدر السابق : ص ١٤٥ .

٤ – المصدر السابق : ص ١٤٨ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة – ص١٥٧ ، وأيضا : الاربعين فى أصول الدين – ص ١٨ ، وأيضا : الرسالة القدسية – ص ٨٤ .

القائلين بأنه يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق .

أيضا فالبارى لا يجب عليه ثواب الطاعة ولا عقاب المعصيه ، فليس الثواب أو العقاب مستحقا للعبد ، إنما الثواب فضل . والعقاب عدل ، وهو بذلك يرد علي المعتزلة ، إذ قالوا بأن القدرة علي الثواب مع تركه يعد قبيحا ، ويري أن القبيح هو ما يخالف غرض المكلف ، وهو سبحانه يتعالي عن الاغراض (١) .

كذلك يذهب الغزالي إلى أن للبارى أن يكلف عبادة ما يطيقون وما لا يطيقون . لأن التكاليف — فيما يرى الغزالى — خطاب وله متعلق وهو المكلف ، وشرطه أن يكون مفهوما فقط . فلا يجوز إقتضاؤه من الجماد والمجنون ، لانتفاء شرط الفهم منها ، أما الإمكان وعدمه فليس شرطا (٢) . والغزالى يبيح تكليف العاجزعن الفعل أصلا— وكان الأشعرى قد منعه — وذلك فى رأى الغزالى راجع إلي أن البارى تعالى لاتجوزفى حقه الأغراض، فلا يستقبح التكليف بما لا يطاق لمجرد إستحسان عدم صدوره عن البارى لكونه لا فائده فيه . فالفوائد فى حق العباد وحدهم .وإذا فالاقتضاء واحد، لا يختلف باختلاف المخاطب من حيث كونه قادراً أو عاجزاً (٣) .

---

١ ـ الغزالي . الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٥٥ ،وأيضا . عقيدة أهل السنة ... ص ٥٧ ، وأيضا . الأربعين فى أصول الدين ـ ص ١٨ .

٢ ـ الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٥٠ ، وأيضا . الرسالة القدسية ـ ص ٨٤ .

٣ ـ الغزالي الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٥٠ – ١٥١ .

ولكن العاجز عن الفعل كيف يفهم المراد من الفعل ، وهو يحس من نفسه عجزا ؟ وقد أجاب د. موسى (١) عن هذا السؤال بقوله ، أن الغزالي قد يكون أجازه عقلا وبالقوة ، وليس هناك ـ فيما يرى الغزالي ـ ما يدعو إلى أخراجه من القوة إلى الفعل ، لحكمه يعلمها البارى سبحانه وحده .

ويرى الغزالي أن للبارى أن يؤلم عباده بغير عوض ، لأنه لا يجب عليه شيء ، دون أن يؤدى ذلك إلى أن يكون ظالما . لأن الظلم عند الغزالي وغيره من الأشاعره ، هو التصرف في ملك الغير ، والبارى حر فى ملكه يتصرف فيه كيف شاء . فالظلم مسلوب عنه لفقد شرطه ، وهو التصرف فى ملك الغير . أما المتصرف فى ملكه ، فلا يلزمه أن يكون ظالمـــا ، لأنه حر فى تصرفه (٢) .

أيضا يذهب الغزالي إلى أنه لا يجب على الله سبحانه رعاية الأصلح لعبادة(٣) ،خلافا للمعتزله والذين حجروا عليه تعالى فى أفعاله وأوجبوا عليه

---

١ ـ جلال موسى . نشأة الأشعرية وتطورها ـ دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت سنة ١٩٨٢ ـ ص ٤٤٧ .

٢ ـ الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٥٣ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٧ ، وأيضا . الأربعين فى أصول الدين ـ ص ١٧ .

٣ ـ الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٥٤ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٧ ، وأيضا . الأربعين ـ ص ١٨ ، وأيضا . الرسالة القدسية ـ ص ٨٤ .

فعل الأصلح (١) . والغزالي يستدل على ذلك بقصة الاخوة الثلاثة ، مؤمن وكافر وصبي . فالمؤمن من أهل الطاعات ، والكافر من أهل الهلكات ، والصبي من أهل الدرجات . فهو يرى أن فعل الأصلح لو كان واجبا على الباري رعايته ، لما أنزل الكافر هذه الدرجة ، ولكان نزول درجة الصبي أصلح له من الخلود في النار . فالباري - كما يرى الغزالي - له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد ، وهو الآمر الناهي ، ليس فوقه آمر ، وإرادته حرة مطلقة (٢) .

أما عن معرفة الله ، فيرى الغزالي - متابعا في ذلك لجميع من سبقه من الأشاعرة ، تماما كما تابعه في نفس المذهب المتأخرون عليه - أنها واجبة على العبـاد شرعا ، أما قبل ورود الشرع ، فلا يجب على العباد شيء (٣) وذلك خلافا للمعتزلة القائلين بأن العقل يوجب معرفة الله ، وأن لم يأت

---

١ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقـــاد - ص ١٥٤ . وأيضا . شرح العقائد النسفيه لسعد الدين التفتازاني - طبعة محمد على صبيح - القاهرة سنة ١٩٣٩ . ص ٣٨٣ ، وأنظر أيضا ، ردود المعتزلة على هذا الاحتجاج كما أوردها - القاضي عبد الجبار في (المغنى) جـ ١٢ - ص ٢٤٠ . ٤٢٩ ، جـ ١ - ص ٢٥٤ .

٢ - الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٤ .

٣ - المصدر السابق . ص ١٥٨ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة - ص ١٥٧ ، وأيضا . الأربعين في أصول الدين - ص ١٨ ، وأيضا . الرسالة القدسية - ص ٨٤ ، وأيضـا . الاحكام في أصول الاحكام للآمدي جـ ١ -

شرع [١] . فالوجوب فى نظر الغزالى هو عبارة عن رجحان الفعل على تركه ، الموجب هو الله تعالي ، لأنه هو المرجح ، والرسول هو المخبر عن ترجيح ربه ، المعجزة دليل صدقه [٢] .

وإذا فالغزالى يجعل العقل تابعا للشرع . لأن العقل لا يفهم الترجيح بنفسه ، بل بسماعه من الرسول . ومهمة العقل هى النظر فى صحته دعوى الرسول وصدق المعجزه التى يؤيدها دعواه . ولذلك ينتهى الغزالى إلى أنه لا مسئولية ورود الشرع [٣] . وهو يستدل على ذلك بأدله سمعية من الكتاب الكريم مثل قوله تعالي (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) [٤] .

ويجدر بنا فى هذا المجال أن نحاول أماطه اللثام عن حقيقة موقف الغزالى من العقل وتبعيته للشرع ، والتى أختلف فيها الكثير من الباحثين والمفكرين فالغزالي كثيراً ما يناصر العقل فى أغلب مؤلفاته ، ويجعله فى

= ص ١١٣ ، وأيضا. تسهيل الوصول إلى علم الأصول لمحمد عبد الرحمن المحلاوى - القاهرة سنة ١٣٤١ - ص ٤٤ ، وأيضا المواقف فى علم الكلام للايجى - ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

١ - الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٥٨ .

٢ - المصدر السابق . ص ١٦١ .

٣ - الغزالى . المستصفى في أصول الفقه - القاهرة سنة ١٣٢٢ - ص ٥٥ - ٥٦ .

٤ - سورة الاسراء . آية ١٥ .

المرتبة الأولى ، ويجعل الشرع له تابعا (١) . ثم نراه في هذا المجال – حين ذهابه إلي أن التحسين والتقبيح ليسا عقليين بل يقاسان بمقياس الشرع – يجعل العقلا للشرع خادما وتابعا .

إلا أننا نرى - متفقين في ذلك مع ماذهب إليه د موسى في ذلك (٢)- أن مراد الغزالي من قوله بتبعية العقل للشرع ، هو في مسائل ما قبل البعث، فالشرع أولا يقرر الحقائق ، ثم يؤكد العقل صحتها . أما في مجال الاعتقاديات ، فالعقل عند الغزالي هو الحاكم والضابط فيما يأتي به النقل ، وبذلك لا يكون هنالك ثمة تعارض بين أقوال الغزالي في هذا وذاك .

رابعا : إثبات الغزالي كون الباري مريدا بارادة :

إذا كان الغزالي قد أثبت قدم إرادة الباري وعموم تعلقها بجميع الحادثات فقد أثبت أيضا كونه تعالى مريدا بارادة قائمة بذاته (٣) . خلافا للفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه تعالى مريد بارادة ، وإرادته عين ذاته (٤) . وأيضا خلافا للكعبي والنظام من المعتزلة ،والذين نفوا الإرادة عنه تعالى ،

---

١ – الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد – ص ٧ – ٨ .

٢ – جلال موسى . نشأة الأشعرية وتطورها – دار الكتاب اللبناني – بيروت سنة ١٩٨٢ – ص ٤٤٨ .

٣ – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد – ص ١٤ ، وأيضا . الرسالة القدسية – ص ٨٣ ، وأيضا . عقيدة أهل السنة – ص ١٥٦ ، وأيضا . الأربعين في أصول الدين – ص ٩

٤ – الغزالي مقاصد الفلاسفة – تحقيق د. سليمان دنيا – ص ٢٣٥ .

وذهبوا إلى أنه غير موصوف بكونه مريدا على الحقيقة ، وأنه إذا وصف بذلك شرعا فى أفعاله ، فالمراد بكونه مريدا لها أنه خالقها ومنشئوها ، وإذا وصف بكونه مريد لبعض أعمال العباد ، فالمراد بوصفه أنه أمر بها ، وإذا وصف بأنه مريد أزلا ، فالمراد بذلك أنه عالم قادر فقط (١) .

أيضا ذهب المعتزلة إلى إستحالة قيام الإرادة بذاته تعالى ، ولذلك فهو سبحانه مريد بارادة قائمة لا فى محـل . ودليلهم على ذلك : حدوث تلك الارادة ، إذ أداهم قولهم مشيئية المعدوم إلى القول بقدم العالم ، ومن ثم القول بحدوث إرادته سبحانه ، وذلك تنزيها له عن حدوث التغير فى ذاته ، إذ لو كانت تلك الارادة قديمة فانه لا يمكن تعلقها بالمرادات من الأشياء ، وهى حادثة ، إذ ينتج عن ذلك أن تكون المرادات حادثة كهى ، فلما كانت المرادات حادثة ، كانت الإرادة حادثة كذلك (٢) . فاذا قامت تلك الإرادة الحادثة بذاته تعالى ، كان سبحانه محلا للحوادث ، ولما كان سبحانه منزها

---

١ – الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ٩١ . وأيضا . لباب العقول المكلاتى – تحقيق د. فوقية حسين – ص ٢٠٩ ، وأيضا . المواقف للايجى – ص ٢٩١ ، وأيضا . مقالات الاسلاميين للأشعرى – ص ٢٦٦ – ٢٦٧ ، وأيضا أصول الدين للبغدادى – ص ١٣٠ ، وأيضا . نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى – ص ٢٥ ، وأيضا . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى – ص ١٦٨ ، وأيضا : معالم أصول الدين الرازى – ص ٥٨ – ٥٩ .

٢ – الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٢٨ .

منزها عن حلول الحوادث بذاته ، لم تقم تلك الإرادة بذاته . كما أنها تقوم بمحل آخر ، إذ يؤدى ذلك إلى أن يكون سبحانه غير مريد بهـــا . وإذا فهى موجودة لا فى محل (١) .

ويرد الغزالى عليهم بأنه لا معنى للقول بأنه تعالى مريد ، إلا أنه ذو إرادة وأن تلك الإرادة قائمة بذاته (٢) . يقول الغزالى : « لا معنى بأنه تعالى على صفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة ، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته » (٣) . ويقول أيضا : « فتسمية الذات مريدة بإرادة لم تقم به ، كتسميته متحركا بحركة لم تقم الإرادة به ، سواء كانت موجودة أو معدومة ، نقول القائل أنه مريد لفظ خطأ لا معنى له » (٤) .

أيضا يرد الغزالى على المعتزلة حين إثباتهم إرادة حادثة لا فى محل ، بقوله أن ذلك يعد محالا ، إذ لو سلمنا بحدوث الإرادة وقيامها لا فى محل ، وكان أول المخلوقات محتاجاً إلى الإرادة ، وكان محلها مخلوقا ، فكيف يمكننا إذا التسليم بوجود المحل قبل وجود الإرادة ، إذ لا يوجد محل للارادة قبل

---

١) المصدر السابق : ص ٩٥ – ١٢١ – ٢٢ ، وأيضا : الموقف فى علم الكلام للايجى – ص ٢٩٢ ، وأيضا لباب العقول للمكلاتى – ص ٢١١ .

٢) الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد – ص ١٢٢ ، وأيضا عقيدة أهل السنة – ص ١٥٦ ، وأيضا الأربعين فى أصول الدين – ص ٩ .

٣) الغزالى . الإقتصاد فى الإعتقاد – ص ١٢٢ .

٤) المصـــدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضاً الرسالة القدسية – ص ٨١ .

وجودها إلا ذات الله تعالى ، وهـــو سبحانه باتفاقهم ليس محلا للحوادث [١].

أيضاً ينفى الغزالي أن يكون تعالى مريدا لنفسه ، إذ لو كان كذلك لكان مريدا لجملة المرددات ، وهو محال ، اذ القـــدرة - فيما يرى - تباين الإرادة ، فى كون المتضادات يمكن إرادتها - فى حالة الإرادة - على البدل لا على الجمع ، أما القدرة فيجوز تعلقها بالضدين - على مذهبه ومذهب غيره من الأشاعرة [٢].

أيضا ينفى الغزالي دعوى المعتزلة بحدوث الإرادة ، إذ لو كانت إرادته سبحانه حادثة ، لصار محلا للحوادث. ولو حدثت فى غير ذاته - على زعم الغزالى - لم يكن هو سبحانه مريدا لها . ولو كانت حادثة لافتقـــرت فى حدوثها إلى إراده أخرى ، ولافتقرت الأخرى فى حدوثها إلى إرادة أخرى ، مما يلزم عنه التسلسل ، إذ أنه تعالى لو جاز أن يحدث إرادة بغير إرادة ، لجاز أن يحدث العالم بغير إرادة ، وقد ثبت بالدليل العقلى والسمعى — فيما يرى الغزالى — حدوث العالم عن إرادته تعالى ، ومن ثم تبطل دعوى المعتزله بحدوث تلك الإرادة [٣].

---

١) الغزالي الإقتصاد فى الإعتقاد . ص ١٢٣ .

٢) المصدر السابق : ص ١٢٠ .

٣) الغزالى . الرسالة القدسية . ص ٨٣ .

خامسا : إثباته عموم تعلق العلم الإلهى

كما أثبت الغزالى صفة الإرادة للبارى سبحانه ، وأنهـــا تعم جميع المرادات . فقد أثبت أيضا صفة العلم الإلهى ، وعموم تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات إذ يذهب إلى أنه تعالى عالم ، ودليله على ذلك هو نفس دليل الأشاعرة التقليدى ، وهو أن أفعاله تعالى قد دلت على علمه [١] « فان من رأى خطوطاً منظومه تصدر على الإتساق من كانت ، ثم استراب فى كونه عالما بصنعه الكتابة ، كان سفيها فى استرابته » [٢] .

وإذا كان تعالى موصوفا بالعلم ، كان علمه متعلقاً بجميع المعلومات ومن تخوم الأرضين إلى أعلى السموات ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى

---

١) الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩٠ . وأيضاً الرسالة القدسية ص ٨١ ، وأيضاً اللمع للأشعرى ـ طبعة بيروت ـ ص ١٠ ، وأيضاً الإبانة للأشعرى ـ تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ١٤٩ ، وأيضاً رسالة الحرة للباقلانى ـ ص ٣٣ ، وأيضا الارشاد للجوينى ـ ص ٧٩ ، وأيضا لمع الأدلة ص ٨٧ ، وأيضا الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٦٢١ ـ ٦٢٢ ، وأيضا معالم أصول الدين للرازى ـ ص ٥ ، وأيضا لباب العقول للمكلاتى — ص ٢٠٦ ، وأيضا المحصل للرازى ـ ص ١٦٥ ، وأيضا شرح الطوسى على المحصل للرازى ـ ص ١٦٦ .

٢) الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩٠ .

الأرض ولا فى السماء »[١] الموجود منها والمعدوم على السواء[٢] . لأ
دلالة الفعل الحكمى على علم فاعله لا تتحقق إلا بكمال العلم وكمال العلم
عموم تعلقه بجميع الموجودات .[٣]

وإذا ثبت كونه تعالى عالما بغيره ، كما دلت عليه أفعاله ، فانه يخرج
ذلك — فيما يرى الغزالي — ضرورة كونه عالما بذاته وصفاته ، إذ لما ك
علمه تعالى محيطا بجميع الموجودات ، وهذه تنقسم إلى قديم وحادث ، وك
القديم ذاته وصفاته سبحانه ، وكان علمه تعالى محيط بالحادث على دقائقه
فانه بالضرورة يعلم كونه عالما بذاته وصفاته[٤] ، لأن «من علم غيره ، ف
بذاته وصفاته أعلم »[٥] .

والغزالي يستدل على عموم تعلق علمه تعـــالي بجميع مخلوقاته ، بأد
سمعية[٦] هى نفس الأدلة التي سبق لغيره من الأشاعرة ـ متقدمين ومتأخر

---

١) المصدر السابق نفس الصفحة ، وأيضا عقيدة أهل السنة ـ ص ٥٥
ـ ١٥٦ ، وأيضا الرسالة القدسية ـ ص ٨١ ، وأيضا الأربعين فى أصول
ص ٨ ـ ٩ .

٢) الغزالي . الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩٠ .

٣) الغزالي . كيمياء السعادة ـ ضمن مجموعة رسائل ـ طبعة محي الدي
صبري ـ مطبعة كردستان العلمية ـ القاهرة سنة ١٣٢٨ ـ ص ٥٢٢ .

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

٥) « « « «

٦) الغزالي . الرسالة القدسية ـ ص ٨١

- إستخدامها فى هذا المجال ، كقوله تعالى ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (١) ، وقوله تعالى ﴿ وهو بكل شىء عليم ﴾ (٢) .

وإذا كان علمه سبحانه متعلقا بجميع الموجودات على النحو السابق ، فانه بذلك يكون متعلقا بما لا يتناهى من المعلومات ، لأن الموجودات تنقسم — فى رأى الغزالى — إلى ما هو موجود بالفعل فى الحال أو الآن — وهى متناهية العدد ، وإلى ما هو ممكن وجوده فى المستقبل — وهى غير متناهية العدد . وهذه الأخيرة يتعلق علمه تعالى بها من وجوه الايجاد أو عدمه . ويخرج من حصيلة ذلك تعلق علمه تعالى بما لا نهاية له من المعلومات (٣) ، إذ « لو أردنا أن نكثر على شىء واحد وجوها من النسب والتقديرات ، لخرج عن النهاية ، والله تعالى عالم بجميعها» (٤) . وهو بذلك يباين العلم الإنسانى الذى له حدود معينة (٥) ، وكذلك فان العلم الإلهى غير مستفاد من الأشياء ، أما علمنا فهو تابع للأشياء وحاصل بها ، أيضاً فالعلم الالهى سابق على الأشياء وسبب لها ، وليس علمنا كذلك (٦) .

---

١) سورة الملك آية ١٤

٢) سورة الأنعام آية ١٠٠

٣) الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩٠ ؛ وأيضاً المقصد الأسنى ص ١٢٩ - ٩٢ - ١٣٧

٤) الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩٠

٥) المصدر السابق ص ٩١

٦) الغزالى المقصد الأسنى ـ ص ٩٢ - ٩٣

سادسا : رد الغزالى علي الفلاسفه (١)

ولكن اذا كان علم البارى سبحانه متعلق بما لانهاية له من المعلومات علي النحو السابق ، فكيف يمكن إذا الاحاطة بتلك المعلومات ، دون أن يوجب ذلك حصول الكثره فى ذاته تعالي ، خاصة وأن الموجـودات تعد متغيره بالزمان ، فضلا عن تغيرها بالماده ، والمـــكان ، وأشخاص النـاس والحيوانات .

يجيب الغزالي على ذلك بقوله ، أن الله يحيط بكل شيء بعلم واحد دائم ، فى الأزل والابد ، ولا يوجب ذلك تغـيرا فى ذاته (١) . وهو ـ الغزالي ـ بذلك يحاول دفع الاشكالات التى أثارها خصومة من الفلاسفة (٣) ، سواء

---

١ ـ الغزالى : المقصد الأسنى ـ ص ٩٢ ـ ٩٣

٢ ـ الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ٩١ ـ ١٢٩، وأيضا : تهافت الفلاسفه ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ ٢١٣ـ ٢١٥ ، وأيضا : عقيدة أهل السنه ص ١٥٦ ، وأيضا : الرسالة القدسية ص ٨١ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين ص ٨ ـ ٩

٣ ـ يجدر بنا أن نشير فى هذا الصدد . الى أن الغزالى لم يقصر ردوده فى هذا المجال علي الفلاسفة وحدهم ، ولكنه وجه نقـــده أيضا الى بقية المخالفين له فى هذا الشأن ، وهم بالتحديد الجهمية من المعـتزله . الا أنه قد قصر ردوده فى (التهافت) على الفلاسفة دون المعتزله ، أما فى (الاقتصاد فى الاعتقاد) ، فقد أفاض فى الرد علي الجهميه ، اذ ذهبو الي أنه تعالى عالم بعـلم قائم لا فى محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحادثات ، متعدد =

من قال منهم بعلمه لذاته فقط ، احترازا عن لزوم الكثرة ، أو من قال منهم بأنه يعلم الأشياء علما كليا فحسب ، وهو ما يعبر عنه مذهب أبن سينا .

الكائنات (غاية المرام فى علم الكلام لسيف الدين الآمدى - ص ٧٦) وأيضا : (الملل والنحل للشهرستانى ج ١ - ص ٨٧) ، وأيضا : مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ٢ - ص ٤٩٤) . وحجة الجهم واتباعة فى ذلك ، أنه تعالى إذا كان عالما فى الأزل بأن العالم سيكون فى وقت معين ، ثم جاء هذا الوقت أو الزمان ، فان علم الله سبحانه بوجود العالم فى الأزل . وهو العلم بأنة سيكون ، يكون فى حالة وجوده جهلا لا علما - تعالى عن ذلك . أيضا فأنه سبحانه اذا كان عالما فى الأزل بأنه — أى العالم — سيكون ، ثم كان بعد ذلك ، فقد ظهر حدوث علمه تعالى بأن العالم كان قد وجد . والجهم يطرد القول بذلك فى كل حادث .

والغزالي يرد عليه بقوله ، أن الاختلاف بين الأحوال وهو شىء واحد فى انقسامه الي الذى كان ويكون وهو كائن ، واختلاف الذوات المختلفة سواء ، والعلم لا يتعدد بتعدد الذوات باتفاق ، فكيف اذا يتعدد بتعدد أحوال ذات واحده . وإذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة ، فانه بذلك لا يستحيل وجود علم واحد يحيط بأحوال ذات واحده ، بالاضافة الي الماضى والمستقبل . والغزالي يرى أنه مادام جهم ينفى النهاية عن معلومات البـاري ، ثم لا يثبت بعد ذلك علوما لانهاية لها ، فانه يلزمه من ذلك ، التسليم بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة . فاذا سلم بذلك وهو ملزم بالتسليم به بناءا علي مذهبه ، فان من الأولى به أن يسلم بأن

فالغزالي يرى أن الفريق الأول من الفلاسفة ، وهم القائلون بأنه تعالى يعلم ذاته فقط ، يؤدى مذهبهم إلى القول بأن معلولات الله تعالى أفضل منه ، إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه وبذلك فانه يعد ناقصا بالإضافة إلى آحاد الناس فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخرى

= يكون للباري علم واحد يحيط بأحوال ذات واحدة ، بالإضافة إلى الماضي والمستقبل . والغزالي يستدل على تجويز تعلق علمه تعالى بأحوال معلوم واحد ، مع وحدة علمه سبحانه وتنزهه عن التغير بدليل مؤداه ، أنه لو حدث له تعالى علم بكل حادث ، لم يخله ذلك العلم : إما أن يكون معلوما له تعالى ، أو غير معلوم . فان لم يكن معلوما ، فهو محال ، إذ أنه حادث وإذا جاز حادث لا يعلمه الباري ، كان من الاولى أن لا يعلم الحوادث المباينة لذاته ، وهو يعلمها على مذهب جهم ؛ ومن ثم كان ذلك محالا .

وأما أن يكون هذا العلم معلوما للباري ، وفى هذه الحالة ، فانه إما أن يفتقر إلى علم آخر ، وكذلك العلم يفتقر إلى علوم أخر لانهاية لها ، وهو محال إذ لم يستطع جهم وأتباعه إثبات ذلك .

وأما أن يعلم الباري الحادث ، والعلم بالحادث نفس العلم - تمشيا مع مذهب جهم فى نفى الصفات - فتكون بذلك ذات العلم - فيما يرى الغزالي - واحدة ولها معلومان : أحدهما : ذات ، والآخر ذات الحادث . ومن ثم يلزم من ذلك لا محالة ، تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين . وإذا جاز وجود علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين ، فانه من الاولى - فيما يرى

سواها — تعالى عن ذلك علوا كبيرا . ومما لا شك فيه أن العلم يعد — فيما يرى الغزالي — شرفاً وعدمه يعد نقصانا (٤) .

ويقول الغزالي موجها نقده بصفة رئيسية إلى ابن سينا - إذا نراه يعقد فصلا في كتاب الإلهيات من (الشفاء) جاعلا عنوانه : في نسبة المعقولات إليه ، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجد في ذاته كثرة ، وأن له البهاء الأعظم والجلال الأرفع والمجد غير المتناهي ، وفي تفصيل حال اللذة العقلية (٢) قلنا أن الغزالي يرد عليه قائلا : « فأين قولهم أنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم ؟ وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا خبر له بما يجري في العالم . ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه ؟ وليعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب وسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجري في العالم . وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟ وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره ؟ » (٣)

الغزالي - أن نجوز وجود علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد ، مع إتحاد العلم الالهي وتنزهه عن التغيير . الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٢٩ - ١٣٠ .

١) الغزالي : تهافت الفلاسفة — تحقيق د. سليمان دنيا — الطبعة السادسة — دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٨٠ .

٢) ابن سينا : الشفاء — القسم الإلهي — المقالة الثامنة الفصل السابع - ج ٢ - ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

٣) الغزالي تهافت الفلاسفة - ص ١٨٢

أيضاً يرى الغزالى أن هؤلاء الفلاسفة ، وإن كانوا قد قصروا علمه تعالى على ذاته دون غيره تحرزا عن حصول الكثرة فى ذاته[١] ، فهم على الرغم من ذلك لم يتخلصوا من الكثرة[٢] . لأنهم إذا ما سئلوا عما اذا كان علمه تعالى عين ذاته أو غير ذاته ؟ فان جوابهم عن ذلك فى الحالين يؤدى إلى حصول الكثرة فى ذاته ، إذ لو قالوا بأنه غير ذاته ، فقد حصلت الكثرة ، وإن قالوا أنه عين ذاته ، فما الفارق بينهم وبين القائل بأن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟ وهذه ـ فيما يرى الغزالى ـ تعد حماقه ، إذ لا يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محاله[٣] .

وإذا كان هذا هو رد الغزالى على الفريق الأول من الفلاسفة ، فانه يمكن القول بأنه قد أفاض فى الرد على الفريق الثانى منهم ـ وهم القائلون بأنه تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات ـ والذى يمثله أصدق تمثيل مذهب ابن سينا[٤] .

والغزالى يستعرض مذهبهم أولا ، فيحكي عن ابن سينا أنه ذهب إلى

---

١) أبى البركات البغدادي : المعتبر فى الحكمة ـ جـ ٣ ـ الطبعة الأولى ـ حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٨ — ٦٩ .

٢) المصدر السابق ص ١٨٠ .

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤) المصدر السابق : ص ٢٠٦ ، وأيضاً . المعتبر فى الحكمة لابى البركات البغدادى ـ جـ ٣ ـ ص ٦٩ .

أن الله يعلم الأشياء بعلم كلى لا يدخل تحت الزمان ، حتى لا يختلف علمه بالنسبة للماضى والحاضر والمستقبل ، فهو سبحانه يعلم الجزئيات بعلم كلى . وحجة ابن سينا فى ذلك ، أن العلم يتبع المعلوم ، فاذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم . ولما كانت الجزئيات متغيرة ، كان العلم بها متغيراً ، والتغير على الله محال (١) .

ويتخذ الغزالى مثال الكسوف لتوضيح رأى الفلاسفة ، فالشمس تكسف بعد أن لم تكن ثم تنجلي . فهذه أحوال ثلاثة : حال الكسوف ، كان الكسوف موجوداً ثم أصبح معدوما ، فهو لم يكن ، ثم هو كائن ، ثم لا يكون . أحوال ثلاثة مختلفة تعاقبت على المحل ـ وهو الشمس ، ولكن علم الله لا يختلف حالة فى هذه الأحوال الثلاثة (٢) . فهو سبحانه ـ فيما يرى ابن سينا ـ يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، وهو علم يتصف به الله فى الأزل والأبد لا يختلف ولا يتغير فعلمه تعالى بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه وبعده ، على وتيره واحده لا يختلف ومن ثم لا يوجب ذلك اختلافا أو تغيرا فى ذات الله (٣) . فهو سبحانه يعلم جميع الحوادث المتغيره بعلم كلى ، وذلك بأن أسبابها وأسباب تلك الأسباب (٤) .

---

١) المصدر السابق . ص ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ ، وأيضاً : مقاصد الفلاسفة ـ ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ـ ص ٢٠٦ .

٣) المصدر السابق : ص ٢٠٧ .

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

ويستمر الغزالى فى استعراضه لمذهب الفلاسفة من الفريق الثانى ، فيرى أن ما يقولونه عن الزمان ، فانهم يطردونه فى الماده والمكان وأشخاص النـاس الحيوانات ، فهم يقولون لا يعـلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنمـــا يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى ويعلم عوارضه وخواصه ، كأن يكون مكونا من أعضاء وأنه مكون من جسم ونفس ، أما شخص زيد وما يتميز به عن عمرو ، فان ذلك مرجعه الحس لا إلى العقل ، والمعرفة الحسيه تستحيل فى حقه تعالى (١) .

والغزالى يرى أن رأيهم هذا يترتب عليه نتائج خطيرة ، إذ يلزم عنه ابطال الشرائع بالكلية ، لأن الله تعالى إذا كان لا يعلم ما يفترق به زيد عن عمرو ، لكان زيد حين يطيع الله أو يعصيه ، لم يكن الله به عالمـا ولا بمـا يتجدد من أحواله ، لأن زيد هو شخص جزئى وأحواله حادثة متغيرة ، ومن ثم يكون سبحانه لا يعلم عن أفراد الناس شيئاً (٢) . بل ويلزم على قولهم هذا أيضاً ، أنه تعالى لا يعرف كل نبى على حده ، لأن هذه المعرفة مرجعها الحس ، وأنه يعلم فقط أن هناك أنبياء على وجه كلى (٣) .

وفى رد الغزالى على هذا الفريق من الفلاسفة ، نراه لا ينكر عليهم أن يكون علم الله واحداً لا يتغير فى الأزل عنه فى الحال أو المستقبل ، إذ أن نفى التغير عن علمه سبحانه متفق عليه (٤) . ولكنه يرى أن التغير إنما يكون

---

١) المصدر السابق : ص ٢٠٨ .
٢) المصدر السابق : ص ٢٠٨ - ٢١١ .
٣) المصدر السابق : ص ٢١١ - ٢١٢ .
٤) المصدر السابق : ص ٢١٣ .

إذا كان تعالى قد علم شيئا لم يكن من قبله يعلمه . فأما التغير فى الحوادث العارضة فلا يقتضى - فيما يرى الغزالى - تغيراً فى علم الله (١) .

ودليل الغزالى على نفى التغير فى علم البارى ، أنه إذا كان شخص ما على يمينك ، ثم انتقل وأصبح عن شمالك ، فانه بانتقاله لم يحدث تغير فى ذاته ، حتى يقال أن المعلوم وهو الشخص قد تغير تغيراً يقتضى تغير العلم ثم العالم به ، وإنما هذه - فيما يرى الغزالى - تعد أضافات وعوارض محضه (٢) ، وحتى إذا فرضنا أن هناك تغيراً قد حدث فى الشخص المنتقل ، فان التغير فى هذه الحالة يكون فى الشخص المنتقل ، دون الشخص المنتقل عن يمينه أو يساره (٣) . والغزالى يستدل على ذلك بمثال آخر . وهو أنك إذا علمت مثلا أن شخصا ما سيحضر غدا ، فلا تغير يحدث فى ذاتك بالنسبة لعلمك فى الحاضر وبعد حضوره (٤) .

وعلى ذلك فان علمه تعالى السابق بوقوع الأشياء ، لا يلزم عنه تغير فى ذاته إذا تغير أحوال الأشياء . فالمعلومات الجزئية المتغيرة - فيما يرى الغزالى - يمكن أن تنطوى تحت علم واحد ثابت (٥) .

---

١) المصدر السابق : ص ٢١٣ - ٢١٤ .

٢) المصدر السابق : ص ٢١٣ .

٣) المصدر السابق ص ٢١٢ .

٤) المصدر السابق . ص ٢١٤ ، وأيضاً : الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ١٢٩ .

٥ الغزالى تهافت الفلاسفة — ص ٢١٥ .

يقول الغزالي : « الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل ، العلم بأن العالم يكون من بعد وعند الوجود ، العلم بأنه كائن ، وبعد العلم ، بأنه كان . وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله تعالى تلك الصفة ، وهي لم تتغير . وإنما المتغير أحوال العالم » (١) ومن الواجب - في رأى الغزالي - أن يفهم علم الله القديم الموجب بالإحاطـة بالحوادث على النحو السابق (٢) .

ويرى الغزالي أن السبب في ذهاب الفلاسفة إلى مذهبهم السابق ، هو قياسهم الغائب على الشاهد ، فهم قد قاسوا علم الله على علم الإنسان ، إذ أنه إذا كان علم الإنسان بما سيقع في المستقبل ظنيا تخمينيا ، لا يرقى إلى مقام معلوماته عن الماضي من حيث ثبوتها ويقينها ، فانهم قد افترضوا تبعا لذلك التغير في علم الله بالنسبة لاحوال الزمان .

وإذا كان الغزالي قد وجه نقده بشكل منفصل إلى الفريق الاول من الفلاسفة ، كما توجه بنقده أيضا إلى الفريق الثاني منهم ، فانه يرى أن الفريق الثاني لا يخرج رأيه في بعض تفصيلاته عن رأى الفريق الاول(٣) . فالغزالي يذهب إلى أن الفلاسفة الذين يتصورون علم الله على نحو كلي ، إذا قالوا إن

---

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد — ص ١٢٩ .

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، أيضاً . عقيدة أهـــل السنه — ص ١٥٥ ، وأيضاً . الرسالة القدسية — ص ٨٣ .

٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة — ص ٢١٤ .

الإضافة إلى المعلوم المعين تعد داخله فى حقيقته ، وأنه مهما اختلف الاضافة، إختلف الشيء الذى تعد تلك الإضافة ذاتية له ، وأنه مهما حصل الاختلاف والتعاقب فى المعلوم ، فقد حصل التغير فى العلم . وبالتالى فى العالم إذا كان هؤلاء الفلاسفة يذهبون إلى ذلك ، فان مذهبهم هذا هو عين ما يترتب عليه مذهب الفريق الأول ، وهم القائلون بأنه تعالى لا يعلم إلا نفسه وأن علمه بذاته هو عين ذاته (١) . إذ ينتهى مذهب كلا من الفـــريقين إلى نتيجة واحدة ، وهى تجويز صدور الحوادث عن قديم (٢) .

أيضا يشير الغزالي – فى معرض نقده للفلاسفة القائلين بأنه تعالى يعلم الكليات فحسب – إلى أنهم قد تناقضوا فى هذا المجال ، إذ يدعون أن الله لا يعلم الجزئيات نظرا لتغيرها ، فاذا كانوا قد ذهبوا إلى ذلك ، فكيف إذا يعلم الكليات وأجناسها وأنواعها ، مع أن هذه – فيما يرى الغزالي – متباعدة متعارضة من حيوانات مختلفة وأنواع النبات والجماد . هل الاختلاف بينها يوجب الاختلاف فى علمه ؟ علما بأن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع يعد أشد من الاختــــلاف الذى يقع للشيء الواحد فى أحوال الزمان المختلفة ؟ (٣) .

وإذا كان مستدل هؤلاء الفلاسفة فى قولهم بعدم علم الله بالجزئيات هو

---

١ – المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ – المصدر السابق : ص ٢١٦

٣ – المصدر السابق : ص ٢١٤ – ٢١٥ ، وأيضا : الاقتصـــاد فى الاعتقاد – ص ١٣

إستحالة صـــدور حادث عن قديم [١] ، لأن القديم لا يتناهى فى الزمان والحادث متناهى ، فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثه ؟ لقد سبق أن أبطلنا هذا القول بصدد قدم العالم. فضلا عن أنكم تدعون أن دورة الفلك قديمة وعنها كان الزمان ، فالزمان قديم . فكيف أدت دورة الفلك القديمة إلى طلوع الشمس فى هذا اليوم ، وهذا حادث [٢] .

فهؤلاء الفلاسفة إذا يعترفون بصدور حادث عن قديم وإتصال متناه بلا متناه ، ومن ثم يلزمهم - فيما يرى الغزالي - الاعتراف بامكان انصال علم الله القديم بالمعلوم الحادث ، ويعلم الله بالجزئيات ، دون أن يقتضى ذلك أى تغير فى علمه أو فى ذاته [٣] .

وهكذا إستطاع الغزالى أن يكشف عن أخطاء كلا من فريقى الفلاسفة ، موضحا تهافتهم فيما ذهبوا إليه فى هذا الشأن ، منتهيا إلى القول ، بأنه من الواجب تكفير الفلاسفة ، سواء من قال منهم بأن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، أومن قال بأنه تعالى لايعلم الا الكليات دون أن يحيط بالأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص ، اذ أن ذلك يعد - فيما يرى الغزالى - تكذيبا قاطعا للرسول [٤] .

---

١ - الغزالى : تهافت الفلاسفة - ص ٢١٥

٢ - المصدر السابق : ص ٢١٦

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : ص ٣٠٨ - ٩ ٣ ، وأيضا : المنقذ من الضلال - تحقيق د عبد الحليم محمود - ص ١٠٨ ، وأيضا : فيصل التفرقة بين =

وقد ذهب الغزالى فى مقابل نقده للفلاسفة ، وأيضا للمعتزلة ، إلى أن علمه تعالى يعد قديما متعلقا بجميع الموجودات مع وحدته « فلم يزل عالما بذاته وصفاته ، وما يحدثه من مخلوقاته ، ومهما حدثت المخلوقات ، لم يحدث له علم بها ، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلى » (١) .

أيضا يذهب الغزالى إلى أنه تعالى عالم بعلم قديم زائد على ذاته ، كما كان حيا بحياة قديمة ، وقادراً بقدرة قديمة ، ومريدا بارادة قديمة ، ومتكلما بكلام قديم ، وسميعا بسمع قديم ، وبصيرا ببصر قديم (٢) . وهذا العلم — فيما يرى الغزالى — قائم بذاته فى جملة صفاته الثبوتية السبع السالفة ، إذ يرى أنه لا معنى للقول بأنه تعالى عالم أو مريد أو قادر إلا وصفه بهذه الصفات ، لأنه لا فرق بين اتصافه سبحانه بتلك الصفات وبين قيامها بذاته (٣) .

يقول الغزالى : « قول القائل : عالم بلا علم ، كقوله غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم ، وعالم بلا معلوم . فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل

= الاسلام والزندقة ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ بدن تاريخ ـ ص ١٩٢

١ ـ الغزالى : الرسالة القدسية ـ ص ٨٣ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٥

٢ ـ الغزالى : الرسالة القدسية ـ ص ٨٣ ، وأيضا : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٥

٣ ـ الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٢٢ ، وأيضا : الرسالة القدسية ـ ص ٨٣

والمقتول والقاتل ، وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتل ، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم . بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعضها عن البعض ، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم ، فليجوز انفكاكه عن المعلوم ، وانفكاك العلم عن العالم ، إذ لا فرق بين هذه الأوصاف » (١) .

سابعا : الأصول الأشعرية لاثبات الغزالى علم البارى وإرادته ومدى متابعته للمذهب الأشعرى

إذا كنا قد إستعرضنا فيما سبق مذهب الغزالى فى إثبات الارادة الإلهية والعلم الإلهى وعموم تعلقها بجميع الموجودات ، فاننا نستطرد قائلين بأن مذهب الغزالى فى هذا المجال يعد وليدا للتأثر بالآثار الأشعرية .

ونحن إذ نطلق لفظ (الآثار الأشعرية) فانا نعنى به تأثير مفكرى الأشعرية عموما ، بداية من أمامهم أبو الحسن الأشعرى ، ومرورا بالباقلانى والبغدادى والاسفرايينى - وهؤلاء نعبر عنهم بالجانب غير المباشر الذى استفاد منه الغزالى مذهبه فى هذا الشأن - وإنتهاء بالجوينى ، وهو المصدر المباشر والمحك الأساسى الذى تلقى الغزالى عنه مذهبه بصورة تكاد تكون تامة .

وإذا يمكننا القول بأن الغزالى قد استفاد مذهبه فى هذا الموضوع من جميع أساتذته من الأشاعرة ، ومذهبهم جميعا فى هذا الموضوع يشابه مذهب

---

١ - الغزالى : الرساله القدسية - ص ٨٣

أمامهم الأشعرى تشابها تاما ، إلا أننا سوف نقسمهم إلى قسمين ، الأول ونطلق عليه جانب التأثير غير المباشر فى مذهب الغزالى ، مستعرضين فيه مذهب الأشعرى بصورة أساسية ، مروراً بمذهب كل من الباقلانى والبغدادى والاسفراييني ، أما القسم الثانى فهو الجانب المباشر للتأثير الأشعرى فى مذهب الغزالى ، مستعرضين فيه مذهب الجوينى فى المسائل التى تناول الغزالى بحثها فى هذا الموضوع .

فاذا تناولنا إثبات متقدمى الأشاعرة للارادة الإلهية ، وجدنا الأشعرى يذهب إلى أنه تعالى موصوف بالارادة ، وأن إرادته تعم جميع مخلوقاته ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . والأشعرى يتوسع فى بحثه بصفة الارادة الإلهية ، نظراً لما ترتب عليها من أمور إيمانية عديدة ، تعد بالغة التأثير فى تحديد موقف الاشعرى بوجه عام [1] . إذ ترتبط تلك الصفة بموضوعات كانت تعد ذات أهمية بالغة فى زمان الاشعرى ، كموضوع حرية الارادة ، والذى كان مثارا للجدال بين مختلف الفرق ، وأيضا موضوع الخير والشر فى العالم ، وإثبات قدم العالم وحدوثه ، وإثبات الصانع ، وغير ذلك من الموضوعات التى شغل بها الفكر الإسلامى ردحا طويلا من الزمن ، والتى شاعت أيام الاشعرى .

فاذا كان الاشعرى قد أثبت للبارى الارادة ، فان طريقته فى الاثبات

---

١ – عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين – ج ١ – ص ٥٤٠ ، وأيضا : فى علم الكلام للدكتور أحمد صبحى – ج ٢ – الطبعة الرابعة – ص ٤٩ .

هى نفس طريقة الغزالى ـ والتى حذا فيها حذو من سبقه من الأشاعرة ـ فهو يذهب إلى أنه تعالى موصـــوف بالارادة ، اذ دلت الدلائل على كون الموجودات على شكل ووضع مخصوص ، كما أن بعضها متقدم على البعض وبعضها متأخر عـلى البعض ، وهذا من شأن الارادة ، اذ يحصل بها التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل (١). وهذه الارادة ـ فيما يرى الأشعرى ـ قائمة بذاته سبحانه ، كما أنها قديمة بقدم الذات.

وهو سبحانه ان لم يكن مريدا ، كان موصوفا بما يضاد الارادة ، ووصفه بضدها يوجب ألا يريد شيئا على وجه من الوجوه ، لأن ضد الارادة فى هذه الحالة سيكون صفة قديمة قدم البارى نفسه . ولكن الشاهد يدل على أنه تعالى أراد أشياء ، وإذا يبطل انكار وصفه تعالى بالارادة ، ويثبت أنه مريد ، وأنه لم يزل مريدا (٢).

فاذا كانت تلك الارادة قديمة ، فدليل الأشعرى على ذلك ، أنه لو كان مريدا بارادة حادثة ، لافتقرت تلك الارادة فى حدوثها إلى إرادة أخرى ،

---

١) الشهرستانى : الملل والنحل ـ جـ ١ ـ ص ٩٤ ، وأيضا : المواقف للايجى ـ ص ٢٩ ، وأيضا : التبصير فى الدين للاسفرايينى ـ ص ١٤٥ ـ ١٤٦ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى ـ طبعه القاهرة ـ دار الفكر العربى ـ ص ٤٧ ، وأيضا : الشامل للجوينى ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٢٧٣

٢) الأشعرى : اللمع ـ طبعة بيروت ـ ص ١٨ ، وأيضا : التبصير فى الدين للاسفرايينى ـ ص ١٤٥

مما لزم عنه التسلسل (١) . أيضا فلو كان مريدا بارادة حادثة . فكان معنى ذلك أنه لم يكن مريداً ثم أراد ، وهـــذا يعد نقصا يتعالى عنه سبحانه (٢) .

أيضا فقد قام الدليل - فيما يرى الأشعرى - على أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى ، فهو بذلك يعد آمرا ناهيا وإذا كان كذلك ، فلا يخلو . اما أن يكون آمرا بأمر قديم ، أو بأمر محدث . وان كان آمرا بأمر محدث ، فلا يخلو : إما أن يحدث فى ذاته ، أو فى محل ، أو فى لا محل . ويستحيل أن يحدث هذا الأمر فى ذاته ، إذ يؤدى إلى أن يكون سبحانه محلا للحوادث ، وهو محال . كذلك يستحيل أن يحدثه فى محل اذ يوجب أن يكون المحل به موصوفا . أيضا يستحيل أن يحدثه تعالى لا فى محل ، إذ أن ذلك يعد غـــير معقول . وإذا فارادته تعـالى قديمة قائمـة بذاته (٣) .

وإذ ثبتت الارادة له سبحانه ، فهو مريد باراده (٤) ، اذ « لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا

---

١) الأشعرى : الابانة عن أصول الديانة - تحقيق د. فوقية حسين - ص ١٦٢ ، وأيضا : المواقف للايجى - ص ٢٩١ ، وأيضا : التبصير فى الدين للاسفرايينى - ص ١٤٨

٢) الأشعرى : الابانة عن أصول الديانة - ص ١٦٢

٣) الشهرستانى : الملل والنحل - جـ ١ - ص ٩٥

٤) المصدر السابق : ص ٩٤ ، وأيضا : أصول الدين للبغدادى — ص ١٠٢

أنه ذو إرادة » (١) وذلك لأن وجه الدلالة لا يختلف - فيما يرى الأشعرى - شاهدا وغائبا (٢)، ومن ثم فان « من أثبت مريدا بغير إرادة ، فليثبت أن قائلا لا قول له » (٣) .

وإذا ثبتت الارادة للبارى على النحو السابق ، فهى متعلقة بجميع المرادات . فالأشعرى هنا يطلق القول بالمشيئة الالهية ، فهو تعالى مريد لكل شىء يجوز أن يراد (٤) . إذ لما كانت الارادة من صفات الذات ، فيجب « أن تكون عامة فى كل ما يراد على الحقيقة . كما إذا كان العلم من صفات الذات ، فوجب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته » (٥)

وإذا كان سبحانه هو الخالق على الحقيقة ، لا يشاركه فى الخلق غيره ، كان خالقا لجميع أفعال عباده ، إذ أن أخص وصف له تعالى هو القدرة على الاختراع (٦) . ونرتيبا على مذهب الاشعرى فى إطلاق المشيئة الإلهية ، نراه يذهب إلى أنه لا يجوز أن يخلق الله تعالى ما لا يريده ، إذ لو كان

---

١) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٤

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) الأشعرى : الابانة عن أصول الديانة - ص ١٤٥

٤) المصدر السابق : ص ١٦١ ، وأيضا . اللمع - ص ٢٤ ، وأيضا . أصول الدين للبغدادى - ص ١٠٢ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ٢٠٢

٥) الأشعرى . اللمع - ص ٢٤ ، وأيضا . الابانة - ص ١٦١

٦) الشهرستانى . الملل والنحل - ج ١ - ص ١٠٠

ذلك كذلك ، لوجب منه أما إثبات سهو وغفلة ، أو إثبات ضعف ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ، وكلا الأمرين مستحيل فى حقه تعالى [١] ، إذ يصف سبحانه نفسه بقوله ﴿ فعال لما يريد ﴾ [٢] ولما ثبت ذلك، كان كل ما فى العالم من خير أو شر : من إيمان أو كفر ، يعد فعلا من أفعاله وموافقا لمشيئته وإرادته [٣] .

والأشعرى يرتب على ما سبق ، إستحالة أن يقع من غير الله مالا يريده تعالى أو يكره كونه ، إذ أن وقوعه من غير الله وهو غير مريد له يعد — فيما يرى الأشعرى ، من سمات الضعف والقهر ، وهو سبحانه يتعالى عن ذلك [٤] . فضلا عن المعاصى تعد أكثر من الطاعات ، ولما كان تعالى آمرا بالطاعات ، ناهيا عن المعاصى، كان معناه أن ما لا يريد كونه أكثر مما يريده ويأمر به تعالى عن ذلك [٥] .

---

١) الأشعرى . اللمع — ص ٢٤ : وأيضا : رسالة الحرة للباقلانى — تعليق الكوثرى — ص ٢٤ — ٣٨ — ٣٩ — ١٤٣ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى — ص ٢٨١ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى — ص ٢٠٢

٢) سورة هود : آية ١٠٧ ، سورة البروج : آية ١٦

٣) الأشعرى : اللمع — ص٢٥ ، وأيضا : الابانة — ص ١٦١ ،وأيضا : التبصير فى الدين للاسفراييني — ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وأيضا : رسالة الحرة للباقلانى — ص ١٢٨ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى — ص ٢٠٤

٤) الأشعرى اللمع — ص ٢٥ ، وأيضا : المواقف فى علم الكلام للايجى — ص ٣٢٠ — ٣٢١

٥) المصدر السابق : ص ٢٥ — ٢٩ ، وأيضا . رسالة إستحسان الخوض فى علم الكلام — طبعة بيروت — ص ٩٣

وإذا ثبتت للبارى إرادة واحدة قديمة أزلية ، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله وأفعال عباده ، فان أفعال العباد تعد بذلك مخلوقة له سبحانه ، وليست بمكتسبه لهم . فالله قد أراد جميع الأفعال ، خـــيرها وشرها ، ونفعها وضرها ، وكما أراد سبحانه وعلم ، أراد من العباد ما علم ، وأم القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ ،فذلك حكمه وقضاؤه الذى لا يتغير ولا يتبدل. ولكن هذا لا ينفى – كما يقول الأشعرى ـ قدرة العبد على فعله «إذ الإنسان يجد نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الارادة والاختيار » [١].

وهذه التفرقة بين الفعل الاختياري وبين الفعل الاجبارى تعد راجعة ـ فيما يرى الأشعرى ـ إلى أن الحركات الاختيارية تعد حاصلة بحيث تكون متوقفة على إختيار القادر [٢] . ومن هنا قال . « أن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة » [٣] . ثم هو يرى بعد ذلك ، أنه لا تأثير لتلك القدرة الحادثة فى الاحداث ، وذلك لأن جهة الحدوث تعد قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض . إذ لو أثرت القدرة الحادثة فى الحدوث ، لأثرت ـ كما يقول الأشعرى ـ فى قضية كل محدث ، حتى تصلح لاحـــداث الجواهر والأجسام ، مما يؤدى ـ فيما يرى الأشعرى ـ إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقـــدرة

---

١) الشهرستانى . الملل والنحل ـ ج ١ ـ ص ٩٦ ـ ٩٧

٢) المصدر السابق . ص ٩٧

٣ ـ المصدر السابق . نفس الصفحة

الحادثة (١) .

ويوضح الشهرستانى كيفية صدور الفعل عن الإنسان فى رأى الأشعرى - وهو ما عرف عنده وعند جميع من تابعه من الأشاعرة بـ « نظرية الكسب » ، والتى تابعه فى القول بها الغزالي (٢) متابعة تامة نقلا عن أستاذه الجوينى .

يقول الشهرستانى نقلا عن الأشعرى . « ان الله قد أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها ، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، فيسمى هذا الفعل كسبا (٣) ، فيكون خلقا من الله تعالى .

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ٢٠٤ ، وأيضا . أصول الدين للبغدادى - ص ١٣٤

٢) الغزالي : عقيدة أهل السنة - ص ١٥٦ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين - ص ٩ ، وأيضا : المقصد الأسنى - تحقيق د. فضلة شحاده - ص ٩٨ .

٣) نقول أن نظرية الكسب عند الأشعرى لم تجعل للعبد إختيارا فيما يبديه أو يذره ، إذ تجعل قدرة العبد لا تأثير لها ، وهو بذلك ينحو منحى جبريا ، وقد كان أبو حنيفة مبتدع هذه النظرية - من وجهة نظرنا - أدق وأعمق من الأشعرى فى إستخدامه لها ، فقدرة العبد عند أبى حنيفة هى قدرة على الضدين ، وهو بقدرة العبد بالفعل . أما عند الأشعرى فقدرة العبد تقترن بالفعل ولكنها ليست قدرة على الضدين ، ومن هنا يتضح أن تلك القدرة عند الاشعرى ليس لها تأثير البتة فى وقوع الفعل منه . ويتفق =

إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد : حصولا تحت قدرته » (١).

= مع ما نهينا إليه قول كل من ابن عذبة والشيخ زادة ، حيث يذهب ابن عذبة موضحا ذلك فى ﴿ الروضة البهية ـ بمطبعة حيدر اباد ـ ص ٢٦ ﴾ إذ يقول : « الكسب عند الاشاعرة هو تعلق القدرة بالمقدور فى محلها من غير تأثير » . أما الشيخ زادة فيذهب نفس المذهب معبرا عن ذلك بقوله : « مذهب الشيخ الاشعرى أن فعل العبد لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له » ﴿ نظم الفرائد وجمع الفوائد ـ طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ـ ص ٥٣ ﴾ .

١) الشهرستانى : الملل والنحل ـ ج ١ - ص ٩٧ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادي - ص ٢٠٤ ؛ وأيضا : رسالة الحره للباقلانى — ص ١١٧ - ١٢٨ — ١٢٩ ، وأيضا التمهيد للباقلانى - طبعة بيروت - ص ٣٠٣ - ٣٠٤ — ٣٠٥

ويجدر بنا أن نشير فى هذا المقام ، إلى أن الباقلانى قد أفاد من نظرية الاحوال فى تطوير نظرية الكسب ، بعد أن أخذ عليها تجاهل أبى الحسن لتأثير القدره الإنسانية الحادثة . فالباقلانى يذهب إلى أنه إذا لم يكن لهذه القدره تأثير فى الإيجاد أو خلق الافعال ، فان لها تأثيراً فى وجود الفعل على هيئة مخصوصة ؛ أى فى صفات الحوادث وأحوالها . فاذا كانت الحركة مخلوقه لله ، فان تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة ، هو من تأثير القدره الحادثة للانسان . ووفقا لنظرية الاحوال ، فان مفهوم الحركة مطلقا ، غير مفهوم القيام والقعود ، إذ هما حالتان متمايزتان ، فان كل قيام يعد حركة ، وليس كل حركة قياما ؛ ويستطيع الانسان - فيما يرى الباقلانى — أن =

. . . .

= يفرق بين قولنا : آوجد ، وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة ، وبين قولنا: صلي وصام وقام . وكما لا يجوز أن يضاف إلي الباري تعالي جهة ما يضاف إلي العبد ، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلي العبد جهة ما يضاف إلي الباري تعـــالي .

وهكذا أثبت الباقلاني تأثيراً للقدرة الحادثة ، وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هي التي تقابل بالثواب والعقاب ، لأن الفعل من حيث هو بايجاد القدرة الالهية لا يتعلق بثواب أو عقاب (الملل والنحل - جـ ١ - ص ١٥٧ - ١٥٨) .

وعلى الرغم من أن الباقلاني قد جعل للقدرة الحادثة تأثيراً في العمل الانساني ، إلا أنه قد إحتفظ - كما يقول د. صبحي - بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الاشعري (في علم الكلام - جـ ٢ - ص ٨٣) ، إذا الاستطاعة حال الفعل ، فلا يقدر الانسان على الفعل قبل الكسب ، وذلك لأن القدره الانسانية عرض لا يبقى زمانين ، وإلا لأمكن إستغناء الانسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه ، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل (التمهيد - طبعة بيروت - ص ٢٨٧) .

والباقلاني - في ضوء متابعته لمذهب شيخه من جهة ، وتعديله لهذا المذهب من جهه أخرى - يعرف الكسب بأنه « تصرف في الفعل بقدره تقارنه في محله ، فتجعله بخلاف صفة الضروره . وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار ، وبين حركة الارتعاش » .

(التمهيد - طبعة بيروت - ص ٣٠٧ - ٣٠٨) .

وإذا فالبارى عند الأشعرى خالق كل شىء بما فى ذلك أفعال الإنسان ، وبعباره أخرى. أفعال الانسان لله خلقا وابداعا ، وللانسان كسبا واختيارا بقدرته الحادثه [١] .

ونحن نذهب متفقين فى ذلك مع الرأى القائل ، بأن الأشعرى قد استند فى نظريته فى الكسب الى القضية الأساسية التى تبناها أهل السنه وهى قولهم بأن ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . إذ نرى الأشعرى قد تقيد بتلك القضية فى موقفة من مشكلة الجبر والاختيار ، فنظر اليها من زواية مشيئة الله ، لامن زواية التكليف والجزاء ، ومن ثم فانه ضحى بمسئولية الانسان فى سبيل انقاذ المشيئه الالهيه [٢]

---

١ – المقريزى : الخطط المقريزيه جـ ٤ ـ القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٨٧ ، وأيضا : علم الكلام وبعض مشكلاته للدكتور أبو الوفا التفتازانى ـ دار الثقافة — القاهرة سنة ١٩٧٩—ص ١٥٢ . وقد ناقش أبن حزم الأشعرى فى قوله بالكسب مهاجما له فيما ذهب اليـــه ، حيث قال : خبرنا عن هذا الكسب . هل هو مخلوق للعبد ، أو هو مخلوق لله ? فان كان مخلوقا للعبد ، فقد أثبت للعبد خلقا ، وهو ما تنكره . وأن كان لله فانك لم تفعل شيئا زائدا على ما قلناه (الفصل — ج ٣ — ص ٣٧) . وهو يعنى بذلك قول الجبرية ، اذ يذهب فى مقـابل قول الأشعرى الى أن الله تعالى خلق كل ما فى العالم ، وأن كل من دونه لايخلق شيئا (الفصـل — جـ ٣ — ص ٣٣) .

٢ ـ أحمد صبحى : فى الكلام — جـ ٢ — الطبعة الرابعة — ص ٢٠٨

فالاشعرى كان يخشى القول بأن الانسان حر فى أفعاله ، مما ينتج عنه القول بوجود الهين ، الله والانسان [١] . كذلك كان لايريد القول بأن الانسان مجبور فى أفعاله ، فينتهى به الامر الى اغفال ما يحسه الانسان من القدره على الفعل

يقول د. تفتازانى مدافعا عن مذهب الأشعرى فى الكسب : « فلم يكن أمامه الا التوسط بين طرفى الجبر والاختيار ، وحل المشكله على أساس من الشعور بعدم أغفال ما يحسه الانسان من اراده وقدره على الأعمال الاختيارية من جهة ، عدم اغفال الايمان بأن الله خالق كل شىء من جهه أخرى [٢] .

---

١ - يجدر بنا فى هذا المقام أن نشير الى التفسير الذى قدمه الشهرستانى لرأى الأشعرى فى الكسب ، والذى يمكن بواسطته حل التعارض الذى نتج عن القول بالكسب . اذ يرى الشهرستانى أن الكسب الأشعرى لا يعد مخلوقا بين خالقين ، بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين ، فالله يريد الفعل خلقا والعبد يريده كسبا فجهتا الارادتين منفكتان ، ولذلك جاز اجتماعها على مراد واحد فى وقت واحد . (نهاية الاقدام فى علم الكلام - طبعة أكسفورد - ص ٧٨) . ويتفق د. غرابه مع ما ارتآه الشهرستانى ، ويرى أن هذا التفسير يعد مساعدا على حل مشكلة وجود الشر بجانب الخير فى العالم (الأشعرى — مكتبة الخانجى — القاهرة سنة ١٩٥٧ — ص ١١٦) .

٢ - أبو الوفا التفتازانى ، علم الكلام وبعض مشكلاته — ص ١٥٢

نقول اذا كنا قد تناولنا فيما سبق نظرية الأشعرى فى الكسب باستفاضه . فقد كان مرادنا من ذلك توضيح هذه النظرية من جميع جوانبها ، لاعتبارنا اياها المصدر الأساسى الذى استقى منن الأشاعره الذين تلو الأشعرى مذهبهم فى الكسب ، سواء من كان منهم من المتقدمين ، كالباقلانى والبغدادى والاسفراييني ، أو من كان من المتأخرين ، كالجوينى والغزالى ، والذى يعد مذهبه فى الكسب صوره مطابقه تماما لمذهب أمامه الأول الأشعرى . ومما لايخفى على المتفحص لهذة النظرية ، أنها كانت رد فعل لما قاله الاشعرى — وتلامذته من بعده — من اطلاقه المشيئه الالهيه ، وما تبعها من القول الجزء الذى لايتجزأ ، وما ترتب على ذلك من موقفه وموقف تلامذته من موضوع السببيه .

وترتيبا على اطلاق الاشعرى المشيئه الالهيه ، نراه يذهب — فيما يتعلق بأفعاله تعالى ، تماما كما ذهب جميع من تلوه من الاشاعره ، متقدمين ومتأخرين — الى أن « الواجبات كلها سمعيه ، والعقل لا يوجب شيئا ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ، فمعرفة الله تعالى بالفعل تحصل وبالسمع تجب . قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) [١] . كذلك شكر المنعم ، واثابة المطيع ، وعقاب العاصى ، يجب بالمسمع دون العقل ، ولايجب على الله شيء ما بالفعل ، ولا الاصلح ولا اللطف » [٢] .

---

١ — سورة الاسراء : آيه ١٥

٢ — الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، وأيضا : رسالة الحره للباقلاني — ص ٤٣ — ٤٤ ، وأيضا : التبصير فى الدين =

والحقيقة أن مذهب الاشعرى ومن تابعه فى هذا الشأن ، انما يرجح من وجهة نظرنا ونظر من ذهبوا الى ذلك من الباحثين والمفكرين [١] – الى أنهم لم يجعلوا للعقل تلك المنزله التى وحدت عند المعتزلة – وهو ما يتضح بصورة جليه لدى الغزالى على وجه الخصوص . فالاشعرى يرى أن العقل هو آله للادراك فقط ، وأن الوحى هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل عنده وعند تلامذته شيئا من المعارف ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ، ولا يوجب على الله شيئا ما من رعاية مصالح العباد واللطف [٢] .

ويرى د. تفتازانى أن مذهب الاشعرى وأصحابه فى أهمالهم لقيمة العقل ودوره الاساسى فى فهم الشرع ، يتشابه الى حد كبير مع ما ذهب اليه ديكارت [٣] ، اذ يقول : « فكما ذهب الاشعرى الى القول بأن الله خالق كل شىء ، وأنه لا حسن ولا قبح ولا خير ولا شر الى ما اقتضته اراده الله ، كذلك قدر ديكارت أن كل شىء يعتمد فى وجوده على الله ، ويستحيل أن يتصور غير ذلك وليس الامر بما هو موجود فقط ، وانما ليس من نظام ولا قانون ولا دافع من دوافع الخير أو الحق الا وهو خاضع

= للاسفراييني – ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى – ٢٠٦ .

١ – أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته – ص ١٦١

٢ – الشهرستانى – الملل والنحل – ج ١ – ص ١٠١ – ١٠٢ .

(3) Descartes : aux sixièmes objection, VIII, Oeuvres, P, 463.

لله » (١) . وهو ينقل إلينا قول ديكارت : « وإذن فلا ينبغى أن تظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على العقل الإنسانى أو على وجود الاشياء ، وإنما على الارادة الإلهية فقط » (٢) .

بقى أن نشير إلى نقطة هامة فى بحثنا لهذا الجانب من التراث الاشعرى ـ وهو الجانب غير المباشر الذى استفاد منه الغزالى مذهبه فى هذا الموضوع . نقول أن الاشعرى إذا كان قد أثبت عموم تعلق إرادته تعالى بجميع الموجودات ، وما يتعلق بهذا الموضوع من البحث فى مسألة أفعال الله ، فان أقواله فى هذا المجال كانت وليدة لأقواله فى الجزء الذى لا يتجزأ ، والذى قرر تبعا للقول به ، حدوث العالم وإثبات الصانع ، كما أثبت أيضا تبعا لهذه النظرية ما يعرف بنظرية الخلق المستمر (٣) .

والواقع أن القول بالجزء الذى لا يتجزأ ـ ى نرى متفقين فى ذلك مع ما ارتآه د. هويدى ـ وإن كان يعد ضرورياً لاثبات القول بالخلق المستمر أو المتجدد أوعلى قدرة الله اللامتناهية التى لم تنته بخلق الله للعالم فى نشأته الاولى ، بل إستمرت وتستمر أمام أنظارنا كل يوم فيما يعرف بأسم (الخلق المستمر) نقول أن ذلك ضرورياً بالنسبة لاثبات الخلق المستمر ،

---

١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ـ ص ١٦١ ـ ١٦٢

٢) Oeuvres de Descartes, 464.

٣) عبد الهادى أبو ريدة : مقدمة كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس ـ الترجمة العربية ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٤٦ ـ ص و .

فانه لا يعد ضروريا بل ويعد خاطئا فى إثبات حدوث العالم (١) ، والدليل على ذلك أن المنكرين للجوهر الفرد ، مثل النظام وابن حزم ، قد استطاعا إثبات حدوث العالم ، أيضا فان ابن سينا قد أنكر القول بالجوهر الفرد (٢). ولكنه إنتهى إلى القول بقدم العالم (٣) . مما يؤكد أنه لا توجد صلة على الإطلاق بين مسألة الجوهر الفرد وبين مسالة حدوث العالم أو قدمه .

هذا فى الوقت الذى نراه — الجوهر الفرد — ضروريا فى إثبات الخلق المستمر . وإذا كان المنكرون للجوهر الفرد - فيما يرى د. هويدى - قد أثبتوا الخلق المستمر ، فان أقوالهم فى هذا المجال لا تتعارض تعارضا منطقيا مع القول بالجوهر الفرد (٤) .

وقد كان طبيعيا أن يؤدى مذهب الاشعرى السالف ومن تابعه فيه من تلامذته ، إلى القول بعدم ضرورية العلاقات بين الاسباب ومسبباتها ، مادامو اقد أطلقوا مشيئته تعالى ، فأثبتوا خلقه المستمر للعالم فى كل لحظة ،

---

١) يحيي هديدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - دار الثقافة - القاهرة سنة ١٩٧٩ - ص ١٩٦ - ١٩٧ .

٢) ابن سينا : النجاه ، القسم الإلهي ، طبعة القاهرة ، ص ١٦٤ : ١٦٨ وأيضا : الإشارات والتنبيهات : طبعة د سليمان دنيا ، القسم الطبيعى ، جـ ٢ ص ١٣ : ٢٢ .

٣) ابن سينا : النجاه ، القسم الإلهى ، ص ٣٥٥ : ٣٥٦ .

٤) يحيي هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص ١٩٧

ترتيبا على قولهم بالجوهر الفرد (١) ، فما دام الله يخلق العالم بكل مافيه من

---

١) الاشعرى : إستحسان الخوض فى علم الكلام ، ص ٩٢ - ٩٣ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى ، ص ٤٠ - ٤٥ . هذا ويذهب د. النشار فى كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام » ج ١ ص ٤٧٦ ، إلى أن قول الاشاعرة بالجوهر الفرد ، بالإضافة إلى كونه مؤكدا لشمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، فقد قال به الاشاعرة ، ليعارضوا به محرك أرسطو غير المتحرك . ويهمنا فى هذا المجال أن نشير إلى مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فيما يتعلق باثبات الاشاعرة خلق الله المستمر للعالم ، كما أوردوه جميعا في مؤلفاتهم .

فالعالم – فيما يرى الاشاعرة – مكون من جواهر وأعراض تلحق بها حادثة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الاعراض وهذه الجواهر من محدث ، وهو الله . والله يخلق هذه الاجزاء ، ثم تفنى ، فيعيد خلقها . وهو يفنيها بأن يتوقف عن خلقها فتفنى . وهى تفنى لأنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين .

وهكذا فان وجود الجواهر والاعراض – تبعا للقول بالجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد – يستند فى كل الاحوال والازمنة على التدخل الإلهى ، وهو ما يعبر عنه بالخلق الجديد أو المستمر ، أو الإرادة الخلاقة المطلقة ، أو قدرة الله ذات الفعالية المستمرة ، المتدخلة دائما ، الموجدة =

جواهر وأعراض فى كل لحظة ، وكان الإنسان لا يقدر على فعلة إلا بما يخلقه له الله من قدرة حادثة ، وهذه القدرة أو الاستطاعة تكون مع الفعل وهى فى نفس الوقت لا تبقى بعد إنتهائه ، لأنها عرض والعرض لا يبقى ،

=والمعدمة دائما ، تؤلف بين الجواهر وتخلق الاعراض ، ثم تكف عن خلق الاعراض، فتعدم المخلوقات . فالعادة وحدها – تبعا لتلك النظرية – هي التى تظهر لنا الكون واحدا فى إمتداده ، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر وغليان دائم .

وعلى ذلك فان الإرادة الإلهية تعد – تبعا للقـــول بنظرية الاجزاء التى لا تتجزأ – فاعـــله أبدا ، تتناول الموجودات إيجادا وإفناءا ، فهى تفعل كل ممكن وكل متخيل فى الفعل « دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية للدكتور يحي هويدى – ص ١٩٨ – ١٩٩ » ، وأيضا « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور علي النشار – جـ ١ ض ٤٧٦ » ، وأيضا «فى علم الكلام الدكتور أحمد صبحى جـ ٢ الطبعة الرابعة – ض ٨٦ – ٨٧» ، وأيضا مقدمة دكتور أبو ريدة لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس الترجمة العربية – ص ز – ح » ، وأيضا « نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى – طبعه أكسفورد – ض ٥٠٥ – ٥١٤ » « التمهيد للباقلانى – ص ٢٨٦ – ٢٨٧ » ، وأيضا « تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور – الترجمة العربية – ص ٩٤ : ٩٧ » .

فانه من الممكن ألا يخلق الله سبحانه الأسباب عند وجود مسبباتها [1] ، لأن تلك الأسباب تعد أعراضا والأعراض يعدمها الله بأن يكف عن خلقها . وإذن فمن الممكن اجتماع النار والقطن ، دون أن يتم الاحتراق .

من هنا نستطيع القول بأن مذهب الأشعري ومن تابعه فيه ، سواء في

---

١) يمكننا القول تعليقا على ذلك ، بأن اطلاق القول بعدم ضرورية العلاقات بين الاسباب والمسببات ، لم يتخذ شكل المذهب إلا بعد الاشعرى ، وبالتحديد على يد الباقلانى ، بحيث أصبح هذا القول سمة للمذهب الأشعري عند من تلا الباقلانى . إلا أن ذلك لا يعنى أن الاشعرى لم يتكلم فى ذلك ، بل أنه هو الذى أحدث القول بعدم الارتباط بين العلل ومعلولاتها ، إذ يرى أن الممكنات كلها تستند إلي الله ابتداء ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا باجراء العادة . فالله سبحانه يخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار ، فالمماسة لا توجد الإحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا احراق ؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثريا قيل أنه فعل الله باجراء العادة ، إذا لم يتكرر أو تكرر قليلا ، فهو الخارق للعادة . والأشعرى فى ذلك يذهب إلى أن النظر لا يوجب علما ، بل أن العلم مخلوق لله بعد النظر (شرح السيد المرتضى على المواقف ـ طبعة استانبول ـ ص ٥٤ ـ ٥٥) .

هذا المجال أو في غيره من المجالات التي تعلق بهـا المذهب الأشعري ، انما يعبر في عن منطق للجواز والإمكان ، لا الوجوب والضرورة . وتبعا لهذا المنطق نرى الأشعرى يجيز تكليف ما لا يطاق [١] . ورأيه في هذا الموضوع يتسق — فيما يرى د. صبحى — مع رأيه في الكسب [٢] . وإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاء وجودهما ، فانه لا يقبح منه شيء البته ،ومشيئته مطلقة ولا يسأل عما يفعل ، فجائز أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير ، وأن يعذب المؤمنين وأن يثيب الكافرين ، وأن يؤلم الأطفال في الآخرة . ولاتوصف هذه الأفعال إذا وقعت منه بأنها ظلم ، بل أن ذلك يعد عدلامنه وذلك لأن مفهوم العدل عند الأشعرى هوالتصرف في الملك كما يشاء . ولأنه مالك فليس فوقه من يحد له الحدود ، ولامن يبيح له شيء ويحظر عليه

---

١) الأشعري . اللمع ـ نشرة د. غرابة ـ القاهرة سنة ١٣٧٤ ـ ص ٩٣ ـ ٩٤ ، وأيضاً . الملل والنحل للشهرستانى ـ جـ ١ ـ ص ٦٩ ، وأيضاً . التمهيد للباقلانى ـ طبعة بيروت ـ ص ٣٤٢ .

٢) أحمد صبحى . في علم الكلام ـ جـ ٢ ـ الطبعة الرابعة ـ ص ٦٦ ، حيث يرى أن القدرة الحادثة أو الاستطاعة التي أثبتها الأشعرى ، هى قدرة قدرة على الفعل دون ضده ، ومن ثم يكون العبد عنده ـ الأشعرى ـ مجبور على ما اختاره ـ وهذا الرأى للأشعرى سبق لنـا أن أوردنا مثيله عند الغزالي في معرض استعراضنا لمذهبه في الكسب ـ وهذا ـ فيما يرى د. صبحي ـ هو الجبر الاختيارى .

شيء ، وإذا كان ذلك كذلك ، لم يقبح منه سبحانه شيء [١] .

وهكذا يمكننا القول بأن أقوال الأشعرى ، سواء فى إثباته الإرادة وقدمها وقيامها بذات الله تعالى ، أو فى إثباته عموم تعلق الإرادة الإلهية وتناوله لموضوع أفعال الله . نقول أصبحت هذه الأقوال المذهبيه بمثابة لواء حمله الأشاعره من بعده ، بحيث سلمه السابقون منهم للاحقين عليهم ، دون أن يتناولوها بالتغير أو التعديل أو الإضافة أو حتى النقد . ويمكننا تلمس ذلك بصورة جلية ، إذا ما عقدنا مقارنة بين مذهب الا شعرى في هذا الموضوع مثلا ، وبين مذهب الغزالي .

كان هذا استعراضنا لمذهب الأشعرى ومن تلاه من متقدمى الأشاعره فى إثباتهم الإراده الإلهية . فاذا كان الاشعرى قد أثبت للبـــارى سبحانه الإراده وأنها عامه التعلق بالموجودات ـ تماما كما فعل ذلك الغزالي ، متأثراً بمن سبقوه من الاشاعره من متقدمين ومتأخرين ـ فان الاشعرى وبنفس الاسلوب قد أثبت العلم للبارى ، إذ هو عالم بعلم واحد ، قائم بذاته ، قديم أزلي ، متعلق بجميع المعلومات [٢] .

---

١) الأشعرى . اللمع ـ ص ٧١ ، وأيضاً . رسالة الحرة للباقلانى ـ ص ١٢٦ ـ ١٣٨ ، وأيضاً . التمهيد للباقلانى ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٤١ ـ ٣٤٢ ـ ٣٧٢ ـ ٣٠٨ ، وأيضاً . الفروق بين الفرق للبغدادي ـ ص ٢٠٦ ، وأيضا . أصول الدين للبغدادى ـ ص ٢٠٩ ، وأيضا . التبصير في الدين للاسفرايينى ـ ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

٢) الآمدى . غاية المرام فى علم الكلا ـ ص ٧٦ ، وأيضاً . الملل =

فالبارى سبحانه — فيما يرى الاشعرى ومن تابعوه من متقدمى الاشعريه — عالم « لأن الافعال المحكمه لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم » (١) وهذا الدليل أصبح دليلا تقليديا لدى الاشاعره بعد الاشعرى ، إذ إستخدمه جميع مفكرى الأشعرية فى أثبات كونه تعالى عالما .

وإذا ثبت كونه تعالى عالما ، فهو عالم بعلم قائم بذاته ، ودليل الاشعرى على ذلك ، هو أن العلم بالخلق فى الشاهد يعد شرفا ، وعدمه يعد نقصانا ، فاذا نفينا عن الله هذا العلم ، كان معنى ذلك أن يكون الخلق أشرف من الخالق (٢) — تعالى عن ذلك علوا كبيراً — وهذا الدليل أورده الغزالى بنصه فى معرض رده على الفلاسفة فى هذا الشأن . أيضاً يرى الاشعرى ومن تابعه من متقدمى تلامذته أنه لا معنى للقول بأنه تعالى عالم ، إلا أنه ذو

= والنحل للشهرستانى — ج ١ — ص ٩٦ ، وأيضاً . التبصير فى الدين للاسفرايينى — ص ١٤٧ ، وأيضاً . رسالة الحره للباقلانى — ص ٣١ — ٣٢ ، وأيضاً . التمهيد للباقلانى — طبعة القاهرة — ص ٤٧ .

١) الاشعرى . اللمع — ص ١٠ ، وأيضا . الابانه عن أصول الديانه — ص ٤٩ ، وأيضا المواقف فى علم الكلام للايجى — ص ٢٨٥ ، وأيضا . رسالة الحرة للباقلانى — ص ٣٣ .

٢) الاشعرى . الابانه — ص ١٥٥ ، وأيضا . التمهيد للباقلانى — طبعة بيروت — ص ٢٠٣ — ٢٠٤ — ٢٠٥ ، وأيضا . غاية المرام فى علم الكلام — ص ٧٨ .

علم [١] . وهذا الدليل أيضا نجده عند الغزالي بنصه وقد أورده في معرض رده علي الجهميه .

ولما ثبت كونه تعالي عالما بعلم ، فهو يعلم الوجودات بعلم أزلى سابق عليها (٢) . وكما كانت إرادته سبحانه متعلقة بجميع المرادات ، فان علمه أيضا يتعلق بجميع المعلومات ، المستحيل ، والجائز ، والواجب ، والموجود ، والمعدوم ، على السواء [٣] .

فاذا كان علمه سبحانه قديما لم يزل ، فكيف إذن يتعلق بالموجودات ، وهى حادثة ؟ وهذا السؤال سبق لنا أن ناقشنا رد الغزالي عليه – فى معرض بحثنا لردود الغزالي علي الفلاسفة فى هذا الموضوع . وقد أجاب الغزالي – كما أوضحنا فيما سبق – بنفس أجابة الاشعري ، بل نستطيع القول بأن أجابه الغزالى على الفلاسفة فى هذا الموضوع تكاد تكون عين أجابة الاشعرى ، حيث يروى لنا ذلك الشهر ستانى حاكيا عن مذهبه ، أن علمه تعالي فى الازل ، يتصل بالمعلومات المحدثه دون أن يؤدى ذلك إلى حدوث التغير فى علمه سبحانه ، إذ يستوى العلم الإلهى بما كان وما هو كائن وما سيكون ، فلا يتباين علم الله بالماضى عن علمه بالمستقبل . ومن ثم فلا مجال للقول بتغير العلم إذا المعلوم من معدوم إلى موجود .

---

١) الشهر ستانى الملل والنحل – جـ ١ – ص ٩٤ ، وأيضا . التبصير فى الدين – ص ١٤٦ .

٢) الاشعرى . الابانه عن أصول الديانة – ص ١٥٥ .

٣) الشهر ستانى . الملل والنحل – جـ ١ – ص ٩٦ ، وأيضا . التبصير فى الدين للاسفراييني – ١٤٨ – ١٤٩ .

فالأشعرى يذهب إلى أنه تعالى الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم ، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه إنما هو علم واحد ، والعلم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون إذ لاتفرقه - فيما يرى الأشعرى - بين المقدور والمحقق ، أو بين المنجز والمتوقع (١) « فالمعلومات بالنسبة لعلمه تعالى على وتيرة واحده » (٢) .

والأشعرى فى هذا الصدد يذهب نفس ما ذهب إليه الغزالى - فيما أوضحنا سابقا - فيرى أن العلم الإنسانى ليس هو والعلم الإلهى سواء ، إذ تختلف جهة التعلق فى العلم الإنسانى عنها فى العلم الإلهى (٣) . فالمعلومات

---

١) الشهرستانى . نهاية الاقدام فى علم الكلام — طبعة أكسفورد - ص ٢١٩ .

٢) المصدر السابق . نفس الصفحة .

٣) المصدر السابق . نفس الصفحة ، وأيضاً التمهيد للباقلانى - طبعة بيروت - ص ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ . ونود أن نشير فى هذا الصدد إلى أن الباقلانى قد انتهج نهج أستاذه الاشعرى فيما يتصل بصلة علم الله القديم بالمعلوم المحدث، فاذا كان الاشعرى يرى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحدقديم، فاذا الباقلانى أيضا قد ذهب إلىأن علم الله يتعلق بما هومعدوم، إذا أن للجوهر وجوداً كمعلوم ، مستقل عن وجوده كتعين موجود .

فالمعلومات فى ذلك - فيما يرى الباقلانى - كالأحوال . اعتبارات ذهنيه لا تتعلق بكون المعلوم موجوداً أو معدوما ، فكون الحى حيا ، وكون العالم عالما ،وكون القادر قادراً ، إنما يرجع إلى حال ورأى وجود العالم =

بالنسبة إلى علمه تعالى لا فرق فيها بين ماض ومستقبل ، منجز ومتوقع ، ومن ثم لا يتبدل العلم الإلهى ولا يتغير إزاء إنتقال بين عدم إلى وجود .

أما العلم الإنسانى فهو لا يعد كذلك ، إذ المستقبل غيب ، وأن علم الإنسان شيء منه فعلمه ظنى ، ومن ثم كان التغير فى العلم الإنسانى من جهل إلى علم ، وكان التغير بالتالى فى ذات الإنسان. وهكذا أدى تغير المعلوم - بالنسبة إلى الانسان - إلى تغير العلم ، وهذا أدى إلى تغير العالم [1] .

وهكذا إستطاع الاشعرى ومن تلاه من الاشاعره ، ممن نقلوا عنه مذهبهم فى هذا المجال كالغزالى ، حل مشكلة صلة العلم الازلى بالمعلومات الحادثة ، تماما كما إستطاع واستطاعوا أن يحلوا بنفس الاسلوب ، المشكلات المشابهة لها ، كصلة إرادة الله القديمة بالمرادات المحدثة ، وصلة قدرة الله الازلية بالمقدورات الحادثة .

وفى ذلك يذهب د. صبحى إلى أن الاشعرى قد أدرك بقوله فى هذا المجال ، ما عجز عن إدراكه فلاسفة الاسلام ، حيث قاسوا العلم الالهى على العلم الانسانى ، فاضطروا إثباتا لثبات العلم الالهى ، إما إلى القول

= القادر ، هى الصفات التى تفهم من العالمية والقادرية والحياة ، وهى مستقلة عن الذات زائده عليها . وهذا - فيما يرى الباقلانى - هو ما قصده أبو هاشم الجبائى من قوله بالاحوال .

١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام - الطبعة اكسفورد - ص ٢٢٠ .

بعلمه تعالى بالكليات دون الجزئيات ، أو إلى القول بأنه تعالى لا يعلم إلا نفسه [١] .

كان هذا توضيحا لجانب التأثير الاشعرى غير المباشر فى تراث الغزالي فيما يتصل باثبات إرادته تعالى وعلمه وعموم تعلقها . ونكرر القول بأن مذهب المتقدمين فى هذا المجال ، كان نتيجة لقولهم بالجوهر الفرد [٢] ، إثباتا لخلق الله المستمر للعالم ، أو الارادة الخلاقة المطلقة الفاعله أبدا والتى تفعل كل ممكن وكل متخيل فى العقل ، وبالتالى إنكارهم للضرورة فى الطبيعة ، ورفعهم لواء الامكان والجواز تبعا لذلك .

فاذا تناولنا الجانب المباشر للتأثير الاشعرى فى مذهب الغزالى فيما يتعلق بالعلم الالهى والارادة الالهيه ، والذى يمثله الجوينى من المتأخرين ، وجدناه يكرر نفس الاقوال والادلة التقليدية التى رددها أسلافه من الاشاعره ، وتابعه فى ترديدها الغزالي .

فالجوينى يثبت كون البارى مريداً بنفس أدلة السابقين عليه ، إذ البارى تعالى موصوف بالاراده والدليل عليه اختصاص الحوادث بأوقات وصفات معينة [٣] . يقول الجوينى : « من فعل فعلا وكان عالما بانشائه اياه فى

---

١) أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ ج ٢ ـ الطبعة الرابعة ـ ص ٥٢ هـامش .

٢) الاشعرى : استحسان الخوض فى علم الكلام ـ ص ٩٢ ـ ٩٣ ، وأيضاً : التمهيد للباقلانى ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ .

٣) الجوينى : الارشاد ـ تحقيق د. موسى وآخرون ـ ص ٦٨ ، وأيضا . الشامل ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٢٧٣ ـ ٢٢٢ .

وقت مخصوص ، فلا بد أن يكون مؤثراً وقوعه فى ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به » [١] .

ويرد الجوينى على الكعبى حين قوله بالاكتفاء بالعلم عن الاراده - إذ يزعم أن علمه تعالى بوقوع الحوادث على خصائص معينة يغنى عن تعلق الاراده بهذه الحوادث [٢] - يرد الجوينى بأن العلم لا يصلح للتخصيص ، لانه يتبع الوقوع ، وبالتالى لا يكون وقوع الشىء تابعا له [٣] ، « ولو أغنى كونه عالما عن كونه مريداً ، لاغنى كونه عالما عن كونه قادراً » [٤] وهو محال . فالعلم - فيما يرى الجوينى - لا يحصل به التمييز ، بدليل أننا لو فرضنا حصول العلم الكشفى لاحد المختارين بما سيكون من فعله ، فانه فى حالة وقوع هذا الفعل منه ، لن يكون مستغنيا عن الاراده [٥] .

ويمضى الجوينى متابعا أئمته ، فيرى أن إرادته تعالى قديمة قائمة بذاته - رداً منه على المعتزلة المثبتين لارادة حادثه لا فى محل - ودليله على ذلك أن الحوادث تفتقر إلى الارادة فى حدوثها ، فلو كانت إرادته تعالى حادثه ، لافتقرت فى حدوثها إلى إرادة أخرى ، ولو كانت الاخيرة حادثه لافتقرت

---

١) الجوينى : الارشاد - ص ٦٩ .
٢) المصدر السابق : ص ٦٥ ، وأيضا . لمع الادلة - تحقيق د. فوقيه حسين - ص ٨٣ - ٨٤ .
٣) الجوينى : الارشاد - ص ٦٩ .
٤) المصدر السابق : ص ٦٥ ، وأيضا . لمع الادلة - ص ٨٣ - ٨٤ .
٥) الجوينى . الارشاد - ص ٦٥ .

فى حدوثها إلى إرادة أخرى لحدوثها ، مما يؤدى إلى إثبات إرادات لا نهاية لها (١)

أيضا يرى الجوينى أنه سبحانه مريد بإرادة ، خلافا للكعبي ـ إذ أنه لا معنى للقول بأنه تعالى مريد إلا وصفه بالارادة (٢) . وهو إستدلال تقليدى عند الأشاعره ، إذ رددوه جميعا إثباتا للصفات .

أما عن قيام الإراده بذات البارى ، فبرهانها فيما يرى الجوينى ، أن من حكم الاراده وهى العله فى كونه سبحانه مريداً ، أن تقوم تلك الارادة فيمن يجرى حكمها عليه (٣) ، وهذا معنى وصفه بالاراده . فاذا قامت بغير ذاته تعالى ، كان ذلك مؤديا إلى جريان حكمها على من قامت به ، وبالتالى لا يكون هو متصفا بحكمها ، إذ كيف لا تقوم به الصفة ، ثم يتصف بعد بعد ذلك بحكمها ، ومن ثم « فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العله دون حكمها لوجوبها » (٤) وهو ما يعد محالا بالضرورة .

وإذا ثبت كونه تعالى مريداً بإراده قديمة قائمة بذاته ، فارادته سبحانه تعلم جميع المرادات . يقول الجوينى : « مذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ، ولا يختص تعلق مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث : خيرها وشرها ، نفعها

---

١) الجوينى : لمع الأدلة ـ ص ٨٤ ـ ٨٥ ، ويضا . الارشاد ـ ص ٧٩ .

٢) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ـ طبعة إسكندرية ـ ص ٦٥٣ .

٣) المصدر السابق : ص ٦٥٤ .

٤) الجوينى : الارشاد ـ ص ٨٩ .

وضرها » (١).

والجوينى يستدل على ذلك مردداً دليل الأشاعره التقليدى ، بأن الله تعالى خالق لجميع المحدثات ، لا خالق سواه ، فهو المتفرد بالخلق والاختراع ولما كانت أفعاله سبحانه قد دلت على علمه ، وكان العباد غير محيطين بمعظم صفات الأفعال الصادرة عنهم ، كان سبحانه هو الخالق لتلك الأفعال . فانهم لو كانوا خالقين لأفعالهم ، لكانوا محيطين بجملة صفاتها ، فلما أفتقروا إلى الاحاطة بها ، وجب كونه تعالى خالقا ومبدعا لجميع أفعالهم (٢) . أيضا فقد إنعقد إجماع المسلمين على أن الله هو مالك ورب كل مخلوق ، وهذا يقتضى ضرورة كونه قادراً على جميع أفعال خلقه . ولذلك فان العبد إذا كان خالقا لأفعاله ، لترتب عليه أن يكون ربها وخالقها ، إذ إستبد بالاقتدار عليها (٣). والجوينى فى إثباته لذلك يستند إلى أدلة سمعيه من الكتاب الكريم (٤) ، هى نفسها التى إستند إليها من سبقه من الأشاعره ، وقد إستند إليها كذلك الغزالى .

وإذا كان الله خالقا لأفعال العباد ،فان ذلك لايدل .. فيما يقول الجوينى .. على أن العبد مجبر على أفعاله ، بل هو قادر عليها مكتسب لها (٥) والدليل

---

١) المصدر السابق : ص ٢٧٣ ، وأيضا . لمع الأدلة ص ٩٧ .

٢) الجوينى : لمع الأدلة ـ ص ١٠٦ - ١٠٧ .

٣) الجوينى : الارشاد ـ ص ١٩٦ ـ ١٩٧ .

٤) الجوينى : لمع الأدلة ـ ص ٩٧ ـ ١٠٦ ـ ١٠٧ .

٥) الجوينى : الارشاد ـ ص ٢١٥ .

على ذلك أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده و بين أن يحركها قصداً. ومعنى كون العبد مكتسب لفعله، أنه قادر عليه، إذ القدرة غير المؤثرة تعد هى و العجز سواء، كما أن القدرة التي تؤثر تأثيراً محدوداً فى الفعل إنما هى - فيما يرى الجوينى - شبيهه بالعجز، أيضا فان قصر تلك القدرة على أمر معين هو تخصيص (١). بلا مخصص وعليه يكون العبد - فيما يذكر الجوينى - قادراً على فعله، وإن كانت قدرته غير مؤثرة فى إيقاع مقدورة «وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مراداً وما يقع غير مراد، وإن كانت الاراده لا تؤثر فى المراد» (٢)

فاذا كان هذا هو مذهب الجوينى فى الكسب، وكان الشهرستانى (٣)

---

١) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٨ .

٢) الجوينى : لمع الأدلة - ص ١٠٧ .

٣) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٨، وأيضا. يشارك الشهرستانى رأيه د. مذكور فى كتابه (فى الفلسفة الاسلامية) ج ٢ - ص ١٢٠، إذ يرى أن الجوينى قد نحا فى كسبه إلى حد ما نحوا عقليا خلافا لاماميه الأشعرى والباقلانى ومن تابعهم من المتقدمين، حيث ذهب إلى أن فعل العبد يعد نتيجة لقدرته (الملل والنحل - ج ١ - ص ٩٨) وأن الحدث الجزئى هو بالضرورة من فعل محدثه، وعلى ذلك يترتب القول بالثواب والعقاب والمؤلف لذلك، يعد مذهب الجويني فى الكسب أقرب إلى المعتزلة والفلاسفة فى معالجتهم لهذا الموضوع، من معالجة غيره من الأشاعره لهذا المجال .

قد أرتأى أن الجوينى بذلك أثبت تأثيراً لقدرة الانسان الحادثة فى فعله خلافا لامامه الأشعرى وأيضا لأستاذه الباقلانى . إذا كان هذا هو رأي الشهرستانى فاننا نرى متفقين فى ذلك مع من يرتأى رأينا من الباحثين ، أن مقالة الجوينى فى الكسب لم تتعد مقالة إمامه الأشعرى فى هذا المجال إذ الجوينى يثبت للعبد قدرة على فعله تاره . ثم يعود وينفى كل تأثير لهذه القدرة ، ناسبا فعل العبد لله تاره أخرى .

ونحن نورد فى هذا المجال نصا للجوينى ، عله يؤكد صحة ماذهبنا إليه، إذ يبرز حقيقة موقف الجوينى من موضوع الكسب ، حيث يقول فيه : الوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها أصلا ، وليس من شرط تعلق الصفه أن تؤثر فى متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الاراده المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر فى متعلقها » (١) . وهذا يؤيد قولنـــا بأن مقالة الجوينى فى الكسب هى عين مقالة أمامه ، إذ يتساوى مع استاذه وشيخه فى نفى كل تأثير لاحداث الانسان فعله (٢) . وقد أخذ عن الجوينى مقالته فى هذا الموضوع تاميذه الغزالى . من الجلى أن مقالتهم جميعا فى الكسب كانت نتيجة لما قالوه فى السببيه .

ويذهب الجوينى إلى أنه لما كانت القدرة الحادثه عرضا من الأعراض، فانها غير باقية ـ شأنها فى ذلك شأن باقى الأعراض لدى الأشاعرة . فهى

---

١) الجوينى : الارشاد ـ ص ٢١٠ .

٢) يذهب الدكتور أحمد أمين فى كتابه « ظهر الاسلام ـ ج ٤ ـ ص ٧٩» إلى مذهب مخالف لما ارتأيناه ، إذ يرى مقالة الجوينى فى الكسب تعد رجوعا إلى قول المعتزلة بالتواء .

تحدث مع المقدور وتزواله (١) ، ودليله على أنها لا تبقى نفس دليل أئمته وهو أنها لو بقيت لاستحال فناؤها . وهذه القدرة الحادثه ليس لها مقدور واحد إذ الله يخلق فى العبد قدره على الفعل وأخرى على الترك ـ وهذا يعد تمشيا مع نظرية الخلق المستمر التى قال بهـا السابقون عليه من الاشاعره ـ وعليه ينفى الجوينى ـ كما نفى الاشعرى من قبل ـ أن تتعلق القدرة الحادثة بالضدين ، كم زعمت ذلك المعتزله (٢) .

لكن الجوينى إذ أثبت لارادة الله تعلقا بفعل العبد ، تماما كما أثبت لقدرة العبد تعلقا بفعله ، فهل ذلك يعنى تجويزه لوقوع مقدور بين قادرين ، كما ألزمته بذلك المعتزلة ، وهو محال على مذهبهم ؟ (٣) .

ويرد الجوينى عليهم مستندا إلى نفس الحجه التى إستند إليها الاشعرى ، وهو حل المشكلة عن طريق القول بأختلاف وجه التعلق ، إذ الفعل مقدور

---

١) المصدر السابق : ص ٢١٧ .

٢) المصدر السابق : ص ٢٢٤ .

٣) المصدر السابق : ص ١٨٨ : ١٩٠ . ويجدر بنا أن نذكر أن المعتزلة قد أفاضوا فى معارضتهم لذهاب الاشاعره إلى تجويز وقوع مقدور بين قادرين ، بحيث أحتلت ردودهم عليهم في هذا المجال مساحات كبيرة من مؤلفاتهم فالقاضى عبد الجبار مثلا يناقش الاشاعره فى هذا المجال فيما لا يقل عن خمسين صفحة ، وذلك فى كتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » الجزء الثامن (المخلوق) ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٩٦٣ ـ ص ١٠٩ : ١٦١ .

لله بالقدرة القديمة ، ومقدور للعبد بالقدرة الحادثة التى أقدره الله عليها (١) .
وقد تابع الجوينى فى هذا القول تلميذه الغزالى .

وإنطلاقا من إطلاق الأشعرى وغيره من المتقدمين للمشيئة الإلهية ، يذهب الجوينى إلى أنه تعالى لا يجب عليه شىء ، إذ لما كان سبحانه خالقا لجميع أفعال العباد ، ورب ومالكا لهم ، فانه تعالى يفعل ما يريد ويحكم بما يشاء « فما أنعم به فهو فضل منه ، وما عاقب به فهو عدل منه ، ويجب على العبد ما يوجبه تعالى عليه ، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شىء ، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف ، متلقاه من قضية الشرع وموجب السمع » (٢) .

ودليل الجوينى على أن البارى تعالى لا يجب عليه شىء ، وهو نفس دليل الأشاعرة السابقين عليه ، ونفس دليل الغزالى أيضا ، إذ إستفادة الغزالى من أستاذه فى هـــذا المجال ، تماما كما استفاد منه آراؤه فى باقى الموضوعات التى تعلق بها مذهبه ـ أن حقيقة الواجب هو ما يستوجب اللوم بتركه ، والرب سبحانه يتعالى عن التعرض لذلك (٣) .

وإذن فالتحسين والتقبيح ـ فيما يقول الجوينى ـ ليسا عقليين ـ كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة ـ وإنما يدركان بالشرع ، فاننا نعلم مثلا قبل ظهور

---

١) الجوينى : الإرشاد ـ ص ١٨٩ .
٢) الجوينى : لمع الأدلة ـ ص ١٠٨ ، وأيضا : الإرشاد ـ ص ٢٥٨ .
٣) الجوينى : لمع الأدلة ـ ص ١٠٨ ، وأيضا : الإرشاد ـ ص ٢٧١ — ٢٧٢ .

المعجزات أن من تأتى على يديه يكون نبيا ، فاذا أتت على يديه أدركناها وحكمنا أنه نبي (١) .

أيضا فالبارى سبحانه لا يجب عليه فعل الأصلح لعباده ، فيما يذكر الجوينى - خلافا للمعتزلة (٢) - وهو يستدل على ذلك بقصوة الأخوة الثلاثة (٣) وهذا الاحتجاج سبق أن ساقه الأشعرى فى معرض رده على المعتزلة حين إثارتهم لهذا الموضوع ، وقد صار إحتجاجا تقليديا عند من تلوه من الأشاعرة (٤) .

وفيما يتعلق بالآلام والأعراض ، نرى الجوينى يصطنع مذهب غيره من الأشاعرة فى هذا المجال - تماما كما اصطنع مذهبه فى هذا الغزالي . يقول الجوينى : « الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى ، فاذا وقعت من فعل الله تعالى ، فهى منه حسن ، سواء وقعت إبتداء أو حدثت منه مسماه جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق فى تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز إلتزام أعواض عليها . أو روح جلب نفع أو دفع ضرر موفيين عليها ، بل ما وقع منها فهو من الله تعال حسن ، لا يعترض عليه فى حكمه » (٥) .

---

١) الجوينى : الارشاد - ص ٢٦٥ .

٢) « « ص ٢٨٧ .

٣) المصدر السابق : ص ٢٩٧ - ٢٩٩ .

٤) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين - ج ١ - ص ٧٤٥ .

٥) الجوينى : الارشاد ص ٢٧٣ .

وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا إن الآلام تحسن لأوجه ، منها أن تكون مستحقة على سوابق ، أو أن يجتلب بها نفع ، أو أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها (١) ، بحيث أن الايلام إذا عرى عن تلك الوجوه وعن آحادها ، لكان قبيحا منه تعالى (٢) .

كان رد الجويني على ذلك إستنادا إلى إبطال عموم الفعل بين الشاهد في حكم العبد ، والغائب في حكم الله (٣) .

والجويني يرتب على ما سبق تجويز تكليف ما لا يطاق ، ودليله على ذلك ، انعقاد الاجماع على جواز تكليف العبد مثلا القيام مع كونه قاعدا ، عندتوجه الأمر إليه . ولما كان القاعد في حال قعوده يعد عاجزا عن القيام، دل ذلك على توجه الامر إليه قبل القدرة عليه ، فلما كان ذلك محالا ، جاز تكليف المستحيل (٤) . وهذا الدليل نقله الغزالي عنه بنصه في معرض معالجته لهذا الموضوع (٥) .

وإذا كان الجويني قد قام - متابعا في ذلك مذهب أسلافه من الاشاعرة - فأثبت للبارى الإرادة وأنها عامة التعلق بجميع المرادات ، فانه تابعهم أيضا في إثبات العلم للبارى وعموم تعلقه بجميع المعلومات ، وقد نقل عنه

---

١) المصدر السابق : ص ٢٨٧ .

٢) « « ص ٢٧٣ .

٣) « « ص ٢٨٢ : ٢٨٥ .

٤) « « ص ٢٢٦ .

٥) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٠ - ١٥١ .

الغزالى مذهبه فى هذا المجال بصورة تكاد تكون تامة .

فالله سبحانه - فيما يرى الجوينى - موصوف بالعلم ، إذ دلت أفعاله من حيث إتقانها وترتيبها وأحكامها على كونه عالما [١] ، إذ أن « من جوز صدور خط منظوم على ترتيب معلوم ، من غير عالم بالخط ، كان من المعقول خارجا ، وفى تيه الجهل والجأ [٢] . وهذا الدليل هو نفس دليل الأشعرى ، وقد صار عند من تلوه من الأشاعرة دليلا تقليديا ، بحيث أوردوه جميعا متقدمين ومتأخرين فى معرض معالجتهم لهذا الموضوع .

وإذا ثبت كونه تعالى عالما ، فهو عالم بعلم أزلى زائد على ذاته [٣] ، إذ لو كان عالما بنفسه لكانت نفسه علما ، إذ أن حد العلم هو ما تعلق بالمعلوم تعلق أحاطه به ، ولما كان ذلك بعد غير مستحيل فى حقه تعالى ، كان عالما بعلم زائد على ذاته [٤] .

والجوينى بذلك يرد على المعتزلة ، والذين نفوا عنه تعالى العلم وذهبوا إلى القول بأنه عالم لنفسه ، إذ يرى أنهم قد جانبوا الصواب فى مذهبهم هذا ، والذى يوضح فساد أقوالهم فى هذا المجال - فيما يرى الجوينى - أنهم لو عكسوا قولهم بأنه تعالى عالم قادر حى بنفسه مريدا بارادة حادثة ، بأن

---

١) الجوينى : لمع الأدله — ص ٨٧ ، وأيضا : الارشاد - ص ٧٩ ، وأيضا : الشامل فى أصول الدين - طبعة اسكندرية - ص ٦٢١ - ٦٢٢ .

٢) الجوينى : الارشاد - ص ٧٩ ، وأيضا لمع الأدلة - ص ٨٧ .

٣) الجوينى : لمع الأدلة - ص ٨٨ ، وأيضا : الارشاد - ص ٩٠ .

٤) الجوينى : لمع الأدلة - ص ٨٨ .

قالوا أنه عالم بعلم حادث ، قادر بنفسه . فانهم لن يجدوا فرقا بين الحالين (١).

والجدير بالذكر أن رد الجوينى على المعتزلة فى هذا المجال ، قد نقلها عنه بنفس النص الغزالى حين رده على المعتزلة فى المجال نفسه.

والجوينى إذا أثبت للبارى علما زائدا على ذاته سبحانه ، فانه يقيس فى ذلك الشاهد على الغائب — تماما كما فعل تلميذه الغزالى حين أثبت للبارى ذلك (٢) ، يقول الجوينى: « قد ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى ، فلو جاز تقدير كون العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما ، ولا معنى لايجاب العلم حكمة إلا أنه يلازمه (٣).

فالجوينى يرى - ردا بذلك على المعتزلة - أن وجوب العلة يقتضى وجوب حكمها ، فاذا وجبت حكمها على التلازم ، وتقدير نفى التلازم فى ذلك يترتب عليه محال ، إذ لوجاز « ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجوب العلة دون حكمها لوجودها » (٤).

وإذا أثبت الجوينى للبارى علما أزليا قائما بذاته سبحانه ، وكان الجهمية

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢) الغزالى : الرسالة القدسية - ص ٨٣ .

٣) الجوينى : الارشاد - ص ٨٩ ، وأيضا : الشامل فى أصول الدين ص ٦٥٣ - ٦٥٤ وأيضا نهاية الأقدام للشهرستانى - ص ١٨٢ .

٤) الجوينى : الارشاد - ص ٩٩ وأيضا : الشامل ص ٦٥٥ .

قد أثبتوا للبارى علوما حادثة ثابتة لا فى محل ومتجددة بتجدد الحوادث [١] ـ تنزيها له تعالى عن حدوث التغير فى ذاته ـ فان الجوينى يرد عليهم مبطلا مذهبهم ، إذ يرى أننا لو أثبتنا للبارى علوما حادثة قائمة فى غير محل ، فان ذلك لا يخلو : إما أن تقوم تلك العلوم بذات البارى سبحانه ، وهو محال لأنه ليس محل للحوادث باتفاق ، وإما أن تقوم بأجسام ، مما يقتضى قيام العلم بجسم وإتصاف آخر بحكمه (١) ، وهو باطل على أحكام العلل .

فاذا نسب الجهمية للبارى علوما حادثة ، كان رد الجوينى أن علمه تعالى يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه (٢) ، إذ يعلم المعلومات بعلم واحد أزلى متعلق بم لم يزل ولا يزال ، دون أن يقتضى ذلك تعددا أو تغيرا فى ذاته تعالى . وهذا العلم ـ فيما يرى الجوينى ـ يحيـــط بالمعلومات على تفاصيلها فيما لم يزل ، إذ أن مقتضاه فى الازل ، العلم مثلا بقدوم شخص فى زمان معين ، على أنه سيكون ، فاذا جاء هذا الزمان وأتى الشخص ، كان علما بما هو كائن ، ويعد العلم بقدومه ، علما بأنه كائن . وهذه الأحوال ـ فيما يرى الجوينى ـ تتعاقب على الموجودات ، ويكون مكشوفا لله تلك الصفة ، وعلمه لم يتغير ، وإنما المتغير أحوال الموجودات [٣] .

ودليل الجوينى السابق سبق لنا وأوردناه وبنفس عباراته فى معرض

---

١) المصدر السابق : ص ٩٧ .

٢) الجوينى : الشامل ـ طبعة اسكندريه ـ ص ٥٢٣ .

٣) الجوينى : الارشاد ـ ص ٩٨ .

استعراضنا لرد الغزالى على الجهمية فى هذا المجال ، إذ إستفاده الغزالى من أستاذه بكامله ، تماما كما إستفاده الأخير من إمامه وشيخه الأشعرى ومن تابعوه من متقدمى الأشعرية .

إلا أنه يمكننا القول أن الجوينى قد فارق غيره من الأشاعره السابقين عليه ، إذ نراهم كثيرا ما يبطلون على خصومهم قياس الغائب على الشاهد ، أما الجوينى فقد أنتصر لقاعدة قياس الغائب على الشاهد وأوجب إستخدامها ، مما جعله يصيغها صياغة منهجية دقيقة (١) .

ولذلك نرى الجوينى يتهم خصومه من المعتزلة ـ حين رده عليهم بصدد علمه تعالى ـ فهم قد تصوروا ـ فيما يرى الجوينى ـ أن العلم حادث فى الشاهد يتجدد بتجدد المعلومات ، فى حين أنه ليس كذلك (٢) ، لأن « من إعتقد بقاء العلم الحادث ، ثم صور علما متعلقا بأن سيقدم زيد غدا ، وقرر استمرار العلم بتوقع قدومه إلى قدومه ، فاذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين » (٣) .

وهكذا فانه إذا كان العلم فى الشاهد لا يتعدد ولا يتغير بتغير المعلوم ، وهذا ـ فيما يرى الجوينى ـ على افتراض عدم طروء السهو أو الغفلة على العالم منا ، وكان علمنا فى الشاهد يتعلق بالمعلوم على هذه الصورة ، فان من الأولى إثبات ذلك للبارى ، وهو تعالى منزه عن السهو والغفلة التى قد تطرأ على علومنا فتؤدى إلى تغيرها بتغير المعلومات . يقول الجوينى : « فاذا لم

---

١) المصدر السابق : ص ٨٣ — ٨٤ .

٢) « « ص ٩٨ .

٣) الجوينى : الإرشاد ـ ص ٩٨ .

يلزم شاهدا تجدد علوم عند تجدد المعلومات فى حق من سبق له العلم بوقوعها فى الاستقبال ، فأنه لا يلزم ذلك فى حق البارى تعالى أولى » (١) .

ثامنا : نقـــد ابن رشد للغزالى والاشاعرة

إذا كان الغزالى فى إثباته قدم إرادة البارى وعلمه وعمـــوم تعلقهما بالمرادات والمعلومات الحادثة ، قد توجه بنقده إلى الفلاسفة الذين خالفوه المذهب فى هذا الصدد ، منتهيا إلى تكفيرهم فيما ذهبوا إليه ، وإذا كان مذهبه فى هذا المجال والذى تابع فيه أئمته من الاشاعرة يعد معبرا عن منطق الجواز والاحتمال لا الثبات والضرورة ، وإذا كان مذهب ابن رشد في هذا الموضوع وغيره - على النقيض من مذهب الغزالى والأشاعرة — يعد معبرا عن الاتجاه الفلسفى المعتمد على الثبات والبرهان ، لا الجـــواز والاحتمال .

إذا كان ذلك كذلك . فقد كان من الضرورى أن يتوجه ابن رشد بنقده إلى الغزالى والاشاعرة فيما ذهبوا إليه فى هذا الموضوع ، تماما كما وجه نقده إليهم فى بقية نواحى مذهبهم ، إذ خالفوه فى كل من الناحيتين المنهجية والمذهبيه وهو فى ذلك إنما يدافع من مذهب الفلاسفة محاولا رد إتهامات الغزالى لهم سواء ما يتعلق منها بالاشكالات التى أثارها مذهب الغزالى وأئمته فيما يتصل بموضوع الإرادة الإلهية أو ما يتصل بالعلم الإلهى .

فهو فى بحثه مثلا لصفة الإرادة ، نراه يوافق الأشاعرة فى إثباته إرادة

---

(١) المصدر السابق : ص ٩٩ .

البارى ، إذ أن من شرط صدور الشيء عن الفاعل العـــالم أن يكون مريدا له [١].

ولكن ابن رشد إذا وافق الأشاعرة فيما يتعلق باثبات الإرادة للبارى إلا أنه قد خالفهم المذهب ـ شأنه فى ذلك شأن غيره من فلاسفة الاسلام — فيما يتصل باثباتهم تعلق الإرادة القديمة بالمرادات المحدثة [٢]. إذ يرى

---

١) ابن رشد : مناهج الأدلة — ص ١٦٢ .

٢) تجدر الإشارة إلى أن النقد الذى وجه لمذهب الاشاعرة فى هذا الموضوع لم يقتصر فقط على ما وجهه ابن رشد إليهم ، بل شاركه فى ذلك كثيرون من أصحاب المذاهب المخالفة نذكر منهم على سبيل المثال ابن تيميه من السلفيين ، حيث ذهب إلى أنه من المحال أن تتعلق إرادته تعالى إذا كانت قديمة بالمرادات المحدثة ، إذ لا يعقل ـ فيما يرى ـ أن تتعلق إرادة واحدة قديمة فى الأزل بايجاد العالم فيما لا يزال إذ أن ذلك يشير إلى تأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق ، فانه مهما تمت القدرة والإرادة وارتفعت العوائق عنها ، وجب حصول المراد لا محالة . وإذا فانه لامناص فى هذه الحالة من أحد أمرين ، إما القول بقدم المراد على فرض قدم الإرادة الموجبة له ، وأما القول بارادات حادثة فى ذاته تعالى متعددة بتعدد المرادات . وقد اختار ابن تيمية لنفسه القول الثانى ـ إذ أنه من القائلين بحدوث الحوادث فى ذات الله ـ حيث ذهب إلى أن إرادته تعـالى قديمة الجنس ، ولكن هناك إرادات جزئية تحدث فى ذاته تعالى ، وعنها تصدر المرادات الحادثة . وهو يرى أنه لولا حدوث تلك الإراداث ، لم =

أن ذهابهم إلى كونه تعالى مريدا للأمور المحدثة بارادة قديمة يعد بدعة ، حيث أن ذلك يعد — فيما يرى — غير مفيد للعلماء ، ولا هو مقنع للجمهور .

أما الاتجاه الصحيح فى حل هذه المشكلة ، كما يراه ابن رشد ، فانه القول بأنه تعالى يكون مريدا للشىء فى وقت كونه ، وغير مريد له فى غير وقت كونه (١) . وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ (٢) .

وإذا كان ابن رشد قد تناول فى جانب نقده المباشر مذهب الأشاعرة بهذه الصورة ، فانه فى نقده المباشر لمذهبهم - إذ أنه قد أنتهج فى نقدهم جانبين ، مباشرا قام فيه بنقد مذهبهم ومذهب من تأثروا بهم كالغزالى ، وجانب غير مباشر عبر فيه أيضا عن مخالفته لمذهبهم ولكن بطريق آخر وهو الدفاع عن المذهب الفلسفى (٣) ، والذى يعد من أهم المذاهب التى عنى الأشاعرة بتوجيه نقدهم إليها ، فى أثناء معالجتهم للموضوعات التى تعلقت بها نواحى مذهبهم .

= يحدث شىء ، لأن الإرادة القديمة فى نظره نسبتها إلى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة ، فلاتصلح للتخصيص ، ولأنها لو صلحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها فى الأزل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة . (مجموعة الرسائل الكبرى - رسالة الفرقان - ص ١٠٣) .

١) ابن رشد : مناهج الأدلة - ص ١٦٢ .

٢) سورة النحل : آية ٤٠ .

٣) عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - ص ٩٥ - ٩٦

نقول أن ابن رشد فى نقده غير المباشر لمذهب الأشاعرة ، مدافعا عن مذهب فلاسفة الإسلام ، يرى أنهم لم ينفوا عن البارى سبحانه — كما اتهمهم بذلك الغزالى والاشاعرة . ولكنهم إلتزمو فى هذا الشأن الاتجاه الفلسفى ففرقوا بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية ، حيث نفوا عنه تعالى الارادة بالمعنى الثانى ، لأن الإرادة البشرية إنما تكون لوجود نقص فى المريد وإنفعال عن المراد (١).

والفلاسفه — فيما يرى ابن رشد — اذا كانوا قد نفوا عنه تعال الاراده بالمعنى الانسانى ، فانهم لم ينفوها عنه باطلاق ، بل أنهم اثبتوها للبارى بالمعنى الهى ، لأنه سبحانه يعد فاعلا بعلم وعن علم ، وفاعلى أفضل المتقابلين مع أن كليهما ممكن (٢) ، ولذلك فهم — الفلاسفه — يثبتون له من معنى الاراده كون الأفعال الصادره عنه صادره بارادته عن علم وحكم ، لا عن الضرورة والطبيعة (٣).

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ، بحيث أن صدور الأفضل من الضدين دون الآخر ، عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا . ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن مشيئته تعالى — جاريه فى الموجودات بحسب علمه ، وأن قدرته لا تنتقص عن مشيئته ، كما يتضح ذلك بالنسبة للبشر (٤) . ومن ثم كانت الأفعال الصادره عنه تعالى لا بد وأن

---

١) ابن رشد : تهافت التهافت — طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ — ص ١٠٨.
٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٤٤
٣) المصدر السابق : ص ١٠٨
٤) المصدر السابق : ص ١٠٥

تصدر عن علم وحكمه ، وليست تصدر منه أفعال متضاده اعتمادا على كونه مريدا ، كما ذهب الى ذلك الأشاعره والغزالى ، والذين صدروا فى ذلك عن قولهم بامكان انقلاب طبائع الأشياء ، حين بحثهم لمشكلة السببيه .

يقول ابن رشد فى معرض نقده للغزالى موضحا أن الفلاسفه لم ينكروا الاراده حين اثباتهم للعلاقات الضروريه بين الأسباب والمسببات : « فليس يلزم عن طبيعة العالم صدور الفعل عنه كما حكي الغزالى عن الفلاسفة ، لأنه اذا قلنا أنه يعلم الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، ذلك محـال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفه زائده على العلم وهى الاراده . فالله عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة » [١] .

فاذا إنتقلنا إلى بحث ابن رشد لموضوع العلم الالهى ، وجدناه يثبت للبارى صفة العلم – شأنه فى ذلك شأن الأشاعرة – حيث يثبت كونه تعالى عالما ، إذ دلت أفعاله سبحانه على علمه [٢] . وهو يستدل على ثبوت العلم للبارى بالأدلة السمعية نفسها التى استند إليها الاشاعرة [٣] . أيضا نراه يذهب مذهبهم فيثبت كونه تعالى عالما بعلم قديم ، لأنه لا يجوز أن يكون سبحانه متصف بتلك الصفة وقت ما [٤] .

ولكن ابن رشد وإن وافق الأشاعرة فى إثباتهم علم البارى وقدمه ،

---

١) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ١٠٨ .

٢) » » مناهج الأدلة – ص ١٦٠ – ١٢٩ .

٣) المصدر السابق : ص ١٦٠ .

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

إلا إنه قد وجه نقده إليهم مخالفا لمذهبهم فيما يتعلق بصلة العلم القديم بالمعلومات المحدثة (١) ، إذا كان الاشاعرة جميعا قد ذهبوا إلى أنه تعالى يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم ، فان ابن رشد يرى أن مسالكهم هذا يعد غير صحيح ، إذ يلزم قولهم هذا ـ فيما يرى ـ القول بأن العلم المحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علم واحد ، وهذا غير معقول ، لأنه من الضرورى أن يكون العلم تابعا للموجود .

---

١) إذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى النقد الذى وجهه ابن تيميه للأشاعرة حين إثباتهم تعلق الارادة القديمة بالمرادات المحدثة ، فانه يمكن القول بأنه قد وجه إليهم نقدا مشابها عند إثباتهم إتصال العلم القديم بالمعلومات الحادثة ، إذ ذهب إلى أنه تعالى متصف بعلم قديم الجنس — شأنه فى ذلك شأن الارادة ـ وهو إنكشاف جميع الأشياء له فى الأزل ، بحيث لا يشذ عن علمه منها شىء · إلا أن هذا العلم القديم ـ فيما يذكر ابن تيمية ـ منه ما يحدث فى ذاته تعالى بحدوث المعلومات وتجددها ، كما يشهد لذلك قوله سبحانه ﴿ وليعلم الله الذين آمنو ﴾ وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ﴾ : ولذلك يرى ابن تيمية أنه لابد من القول ـ خلافا لما قاله الاشاعرة ـ بتجدد العلم بالحوادث تبعا لتجدد تلك الحوادث ، لأن الله سبحانه إذا كان قد علم فى الازل أن زيدا سيوجد فى يوم كذا ، ثم وجد زيد ، فان بقى هذا العلم على حاله كان جهلا لا علما ، وإن علم بعد الوجود أنه وجد ، فقد تغير العلم الاول لامحالة .

(مجموعة الرسائل الكبرى – رسالة الفرقان ـ ص ١٠٣ – ١٠٤) .

ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة فانه يجب من ذلك - فيما يذكر ابن رشد - أن يكون العلم بالموجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجود بالقوة غير وقت وجوده بالفعل (١) .

أيضا يرى ابن رشد أن الأشاعرة إن كانوا قد أثبتوا ذلك ، فانه مما لم يصرح به الشرع ، بل إن الشرع صرح بخلافه ، إذ صرح بأنه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها ، إذ يقول تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾ (٢) . وعلى ذلك يكون الشرع قد صرح بأنه تعالى يعلم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالما بما قد تلف فى وقت تلفه ، وهذا هو ما تقتضيه أصول الشرع (٣) - فيما يذكر ابن رشد - مؤكدا أن الجمهور لا يفهم من العلم فى الشاهد غير هذا المعنى ، فاذا خيض بهم فى مثل هذه الدقائق ، بطل معنى الالوهية عندهم (٤) .

ويرى ابن رشد أن قول الاشاعرة بأن الله يعلم بالموجودات المحدثة بعلم واحد قديم لا يتغير ، يعد فاسدا . فهـــو يتساءل عما إذا كانت تلك الموجودات فى حال كونها فى علمه كما كانت عليه فى علمه قبل كونها ؟

---

١) ابن رشد : مناهج الادلة - ص ١٦٠ .

٢) سورة الانعام : آية ٥٩ .

٣) ابن رشد : مناهج الادلة - ص ١٦٠ .

٤) المصدر السابق : ص ١٦١

أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ؟ (١) .

فاذا قال الاشاعرة بأن الموجودات فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ، لزم عن ذلك - فيما يرى ابن رشد - أن يكون العلم القديم متغيرا . وإن أجابوا بأن العلم بها فى حال وجودها وقبل وجودها واحد ، ألزمهم ابن رشد بالتوحيد بين الموجود والمعدوم ، لأنه لما كانت حقيقة العلم هى معرفة الشىء على ما هو عليه ، وجب من ذلك أن يختلف العلم بالشىء إذا ما اختلف هذا الشىء فى نفسه ، وإلا فانه يكون قد علم على غير ما هو عليه .

وهكذا يلزم عن مذهب الأشاعرة فى هذا الموضوع - كما يذهب ابن رشد - أحد أمرين : فاما أن يختلف العلم القديم فى نفسه ، وإما أن تكون الحادثات غير معلومه له و كلا الامرين يعد محالا فى حقه تعالى .

ويمكننا القول بأن ابن رشد يعد مخطئا فيما ذهب إليه فى هذا الصدد إذ أنه فى هذا الموضع قد أسس نقده لمذهب الاشاعرة قياسا للغائب على الشاهد (٢) ، إلا أن العلم الالهى يختلف فى حقيقته عن العلم الانسانى ، وقد سبق للغزالى والاشاعرة — كما أوضحنا فيما سبق — أن فرقوا بين العلم الالهي والانسانى ، وعليه أثبتوا أنه تعالي يعلم المحدثات بعلم واحد قديم لا يتغير ، لأن المعلومات — فيما ذهبوا — بالنسبة إلى علمه تعالي لافرق

---

١) ابن رشد : تهافت التهافت — ص ٨٨ — ٨٩ .

٢) ابن رشد : صميمة لمسألة العلم القديم — ص ٢٦ .

فيها بين ماض ومستقبل ، منجز ومتوقع ، ومن ثم لا يتبـدل العـلم الالهى ولا يتغير اذاء انتقال بين عدم الى وجود . أما العـلم الانسانى فان التغير يكون فيه دون العلم الالهى

واذا كان ابن رشد قد رد هجوم الغزالى على الفلاسفه ونقده لهم فيما يتصل باتهامه اياهم بنفى ارادة البارى ، مؤكدا أن الفلاسفه قد نفوا عن البارى الاراده بالمعنى الانسانى لا الالهى ، فقد فعل نفس الشيء فيما يتعلق باتهام الغزالى الفلاسفه بنفيهم علم الله للجزئيات [١] . حيث يرى ابن رشد أن الفلاسفه لم ينفوا علم الله للجزئيات باطلاق ، بل أنهم أثبتوا — فيما يذكر — أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها .

وابن رشد فى ذلك يبطل قياس الغزالى والأشاعره للغائب على الشاهد . اذ يرى أن علمنا يعد معلولا للمعلوم به ، حيث أن وجود الموجود يعد علة وسبب لعلمنا ، ومن ثم فهو محدث بحدوث المعلوم ومتغير بتغيره . وأما علمه سبحانه فانه فى مقابل علمنا يعد علة وسبب للموجود ، ولذلك فان من شبه العلمين القديم والمحدث — أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحده ، وذلك غاية الجهل — فيما يرى ابن رشد [٢] .

فالعلم القديم - فيما يذكر ابن رشد - يتعلق بالموجود على صفه غير الصفه التى يتعلق بها العلم المحدث [٣] . وذلك يعد غاية التنزيه الواجب الاخذ

---

١ - المصدر السابق : ص ٢٨ ، وأيضا : فصل المقال - ص ١١

٢ - ابن رشد : فصل المقال - ص ١١

٣ - ابن رشد ضميمه لمسألة العلم القديم - ص ٢٨ - ٢٩

به ، وعليه فانه كما لا يحدث فى الفاعل تغيرا عند وجود مفعوله ، فكذلك لايحدث فى علم القديم سبحانه تغيرا عند حدوث معلوله عنه [١] . إذ أن البرهان أدى إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا [٢] ، تماما كما أدى البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث . ومن ثم فمن الواجب أن يكون للموجودات علم آخر لا بكيف ، وهو علم القـــديم سبحانه [٣] .

وعلى ذلك ينفى ابن رشد أن يكون علم الله بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، والذي يعد معلولا عنها ، فعلمه سبحانه بالموجودات على الضد من علم الانسان [٤] .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب مدافعا عن مذهب الفلاسفة ـ والذى إرتضاه لنفسه مذهبا ـ إلى أن الله لا يعلم الجزئيات على النحو الانسانى ، فانه ذهب أيضا إلى أنه لا يعلم الكليات على نفس النحو ، إذ الكليات المعلومه عندنا تعد ـ فيما يرى ـ معلولة أيضا عن طبيعة الموجود ، فى حين أنها فى علم الاول على العكس من ذلك ، ولذلك أدى البرهان ـ فيما يذكر ابن رشد ـ إلى أن العلم الالهى منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى [٥] .

---

١) المصدر السابق : ص ٢٨ ـ ٢٩ .

٢) المصدر السابق : ص ٢٩ .

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) تهافت التهافت ـ ص ٩١ .

٥) ابن رشد : فصل المقال ـ ص ١١ ـ ١٢ .

فهو تعالى يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، والذى هو ذاته ولذلك كان اسم العلم ـ كما يذكر لنا ابن رشد ـ مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، إذ أن علمه تعالى هو سبب الموجود ، والموجود سبب لعلمنا ومن ثم كان علمه غير متصف بالكلي ولا بالجزئى ، فأن من كان علمه كليا ، كان عالما بالجزئيات ـ التى هى بالفعل ـ بالقوة ، فان معلومه بالضرورة هو علم بالقوة ، وذلك إذا كان الكلى إنما هو علم للأمور الجزئية .

ولما كان الكلى هو علم بالقوة ـ على النحو السابق ، ولا قوة فى علمه سبحانه ، فانه ينتج عن ذلك ـ فيما يذكر ابن رشد ـ أن علمه ليس بكلي ، ويترتب عليه أيضا ألا يكون علمه تعالى جزئيات ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم .

فالله سبحانه لا يتصف بالعلم الذى فينا ولا بالجهل الذى هو مقابله ، كما لا يتصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منهما ، ومن ثم كان سبحانه غير متصف بالعلم الذى فينا ولا بالجهل الذى فينا ، ولا يغاير وجوده علمه (١)

ويوضح ابن رشد أنه إذا كانت هذه المسألة قد انحصرت فى قسمين ضروريين ، أحدهما أن الله لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا فاسدا ، وأن يستكمل الأشرف بالأخس . ولو كانت ذاته غير عاقلة للأشياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر ليس هو إدراك صور

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ـ جـ ٣ ـ ص ١٧٠٧ ـ ١٧٠٨ ، وأيضا : تهافت التهافت ـ ص ٦٠ ـ ٨٥ ـ ٨٦ .

الموجودات على ما هى عليه من الترتيب والنظام ولما كان هذان القسمان مستحيلين – فيما يرى ابن رشد ، فانه لا بد من القول بأن ما تعلقه ذاته سبحانه هو الموجودات بوجود أشرف من الوجــــود الذى صارت به موجوده [1] .

أيضا يرى ابن رشد أن علمه سبحانه لا يقتسم الصدق والكذب ، بل أن ذلك من شأن العلم الإنسانى ، فعلمه تعالى لا يقتضى بذلك نقصا ولا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه . وكذلك الامر فى الكليات والجزئيات فيصدق عليه تعالى أنه يعلمها ولا يعلمها .

وإذا كان الغزالى قد ذهب مهاجما الفلاسفة إلى أنهم قد قصروا علم الله على الكليات دون الجزئيات ، فانه فيما يذكر ابن رشد لم يكن محيطا بمذهبهم على وجهه الصحيح ،إذ أن الفلاسفة لم يعنوا بذلك العلم بالجزئيات بإطلاق، بل بالعلم بالجزئيات بالمعنى الإنسانى ، لأن العلوم الإنسانية كلها – فيما يرى ابن رشد – هى إنفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هى المؤثرة فيها أما علم الله تعالى فهو المؤثر فى الموجـــودات والموجودات هى المنفعلة عنه [2] .

ويرى ابن رشد أن تعدد المعلومات فى العلم الأزلى يختلف تماما عن تعددها فى العلم الانسانى ،إذ المعلومات فى الأخير يلحقها التعدد من وجهين

---

١) ابن رشد : تهافت التهافت – ص ٦٠ – ٨٥ – ٨٦ ، وأيضاً : تفسير ما بعد الطبيعة – جـ ٣ – ص ١٧٠٦ – ١٧٠٧

٢) ابن رشد تهافت التهافت – ص ١٠ .

أحدهما من جهة الخيالات ، وثانيها تعددها فى أنفسها فى العقل . فاذا نزهنا العلم الأزلي عن معنى الكلى على النحو السابق . فانه يرتفع عن هذا التعدد ، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل فينا إدراكه [١] — كما يذكر ذلك ابن رشد ، وهو لذلك يرى أن علمه تعالى واحد وليس معلولا عن المعلولات ، بل هو علة لها ، والشىء الذى أسبابه كثيرة هو كثير ، أما الشىء الذى معلولاته كثيرة ، يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذى به المعلولات كثيرة ، وعلم الاول لا يشك فى أنهُ قد إنتفت عنه الكثرة التى فى المخلوق ، كما إنتفى عنه التغير بتغير المعلوم [٢] .

ونتيجة لما سبق يذهب ابن رشد إلى أنه تعالى فعل محض وعله ، ولذلك لا يقاس علمه على العلم الإنسانى . فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير ، فهو علم غير منفعل . ومن جهته ما يعقل الغير من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل . وإذا وجب تعلق علمه بهذه الموجودات ، فأما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها

ولما كان تعلق علم البارى بالموجودات على نحو تعلق العلم الإنسانى محال ، كان من الواجب — فيما يذكر ابن رشد — أن يتعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم من الوجود الذى تعلق علمنا به ، لان العلم الصادق — فيما يرى — هو الذى يطابق الموجود . ولما كان علمه سبحانه أشرف من علمنا ، كان علمه متعلقا بالموجود من جهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا بها .

---

١) المصدر السابق : ص ٨٦

٢) المصدر السابق : ص ٨٨ - ١١٢

وعلى ذلك فان للموجود عند ابن رشد وجودين ، وجـــودا أشرف ووجودا أخس ، والوجود الأشرف عنده هو علة للأخس . وهنا يتضح تأثير ابن رشد بأستاذه أرسطو ، اذ يذكر أن ذلك هو معنى قول القدماء : أن البارى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بهـا والفاعل لها . الا أن ابن رشد يعود فيقترب من الصوفية ، إذ يسوى بين قول الفلاسفة السابق ، وبين قولهم (لا هو الا هو) . ولكنه يقصر ذلك كله على العلماء دون العـامه (١) .

تاسـعا : نظـره نقـديه

من استعراضنا السابق لمذهب الغزالى والأشاعره ، يتضح لنـا كيف كان الغزالى متابعا لمذهب أئمتـــه من مفكرى الاشـاعره فى عمومه وفى خصوصه . كما تتضح أيضا متابعته التامه لاستاذه الجوينى بوجه خاص ، حتى أنه يمكن القول بأن الغزالى كاد ينقل عن استاذه مذهبه نقلا حرفيا ، سواء كان ذلك فى معرض بحثه بصفة الاراده الالهيه وصلتها بالمحدثات ، أو فيما يتصل بدراسته لصفة العلم الالهى وتعلقه بالمعلومات الحادثه .

أيضا يبدو لنا أن أشعرية الغزالى لم تقتصر فقط على اثبـاته لاراده البارى وعلمه واتصالها بالمحدثات ، بل امتدت لتشمل معالجتـه لموضوع أفعال الله وما أحاط به من مشكلات أثارها خصومه ، مثل مشكلة حرية الاراده ، إذ رأيناه يلتمس لها حلا فى القول بالكسب الاشعرى ، وكذلك مشكلة قدم العالم واثباته لحدوثه متابعا لمن سبقوه من الاشاعره .

---

١ ـ ابن رشد : تهافت التهافت ـ ص ١١٢ ـ ١١٣

أيضا يتضح لنا التأثير الاشعرى فى معالجة الغزالى لمشكلة العلاقة بين الاسباب ومسبباتها ، والتى نجمت عن اطلاقة للمشيئه الالهيــه جريا على مذهب أسلافه من الاشاعره ، والذين عضدوا مذهبهم في ذلك قولا بالجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، والذى كان المعتزلة أول القائلين به ، ثم انتقل قولهم الى الاشعرى ثم أخذه عنه جميع من تلوه من أتباعه ، سواء وضح القول به ـ الجوهر الفرد ـ فى مذهبهم بطريق مباشر كالباقلانى ، اذ عالج القول بالجوهر الفرد بشكل منفصل ودقيق ، أو من انتصر منهم للقول بالجوهر الفرد بطريق غير مباشر كالجوينى والغزالى ، اذ يتضح تأثير نظرية الجوهر الفرد فى اطلاقها المشيئة الالهيه وفى مذهبها فى السببية ، وأن لم يبحثا تلك النظرية بشكل منفرد .

كذلك يمكننا تلمس التيار الاشعرى فى فكر الغزالى على الخصوص ، حين اثباته قدم العلم الالهى وقيامه بذات البارى ردا على المعتزلة ، إذ نراه فى هذا الصدد يكاد يكون ناقلا لردود أستاذه على المعتزلة نقلا حرفيا .

الا أنه يمكننا القول أن الغزالى وأن اعتبرناه متابعا لأئمتــه فى مختلف نواحى مذهبه فى هذا المجال ، الا أنه قد انفرد بالرد على خصومه من الفلاسفه ، سواء حين قولهم بقدم العــالم ، أو فيما يتصل بقصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات ، أو فى ذهابهم الى كونه تعالى يعلم ذاته فقط . حيث لم يسبق الغزالى فى الرد على الفلاسفه فيما يتصل بهذه الموضوعات غيره من الاشاعره ، وان كان الجوينى قد رد على الفلاسفه من قبل ، الا أنه قصر ردوده على قولهم بقدم العالم مثبتا لحدوثه ، ومتابعا فى ذلك لامامه الباقلانى

فى رده على الدهريين والطبائعيين، والذى كان متابعا بدوره لشيخه الاشعرى حين إثباته لحدوث العالم.

ولذلك فإننا نستطيع القول بأن الغزالى وإن تأثر الفكر الاشعرى فيما يتصل برده على الفلاسفة حين قولهم بقدم العالم .. هذا وإن كان البعض ينسب تأثره فى ذلك بيحيي النحوى (١) .. فان هذا التأثير الاشعرى لم يبلغ ردوده على الإشكلات التى أثارهـا هؤلاء الفلاسفة حول مشكلة العلم الإلهى.

وفى نهاية الامر يمكن لنا أن نعبر عن رؤيتنا الخاصة فى هذا المجـال قائلين بأن الغزالى وأساتذته من الاشاعرة قد استطاعوا أن يجدو حلا يعد

---

١) يحيي هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - ص ١٦٣ ، وأيضاً : بحث عن الغزالى ومصادره اليونانية للدكتور عبد الرحمن بدوى - من مهرجان الغزالى بدمشق - طبعة القاهرة سنة ١٣٨١ - ص ٢٢٠ . والواقع أن ردود الغزالى على الفلاسفة تحتاج إلى مزيد تحقيق لبيان مدى صحة تلك الدعوى . وتفصيلها أن الغزالى قد اعتمد فى كتابه « تهافت الفلاسفة » على كتاب لفيلسوف يونانى أفلاطونى هو أبرقلس ورد يحيي النحوى عليه ، وهذا الكتاب هو « حجج ابرقلس فى قدم العالم » المخطوط بمكتبة الظاهرية بدمشق والذى نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه « الافلاطونية المحدثة عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ . فالغزالى استند إلى ردود يحيي النحوى على الحجج الثانى عشرة التى أوردها ابرقلس. فأثبت النحوى السكندرى أن العالم محدث وليس قديما.

مناسبا إلي حد ما لمشكلة إتصال الإرادة والعلم والقديم بالحادثات ، نقول هذه وإن إرتأي ابن رشد ومن تابعوه رأياً مخالفاً لذلك .

أيضاً نقول أن ابن رشد لم يستطع من خلال نقده غير المباشر للغزالي أن يدافع عن مذهب الفلاسفة حين قصرهم علم الله علي الكليات دون الجزئيات وعلى ذاته تعـالي دون غيره . ولذلك نعتبر أن التوفيق فى هذا المجال كان من نصيب مذهب الغزالي لا مذهب ابن رشد .

نقول ذلك إذ نرى أن ابن رشد فى توضيحه لموقفه من مشكلة علم الله بالكليات والجزئيات ، قد إستند إلى حجج نعدها من جانبنا ضعيفة واهيه فى مقابل حجج الغزالي . فعلي سبيل المثال نجده تاره يهاجم الغزالى مبطلا لقياسه الغائب على الشاهد ومثبتا لعلمه تعالى بالجزئيات على هذا الاساس ، ثم نراه تارة أخرى يعود فينتصر لقاعدة قياس الغائب على الشاهد مما يقطع بخلخلة مذهبه وتذبذبه كما يشير إلي ضعف أسانيده وإثباتاته التي لم ترق بذلك إلي مستوى البرهان ، الذى طالما تحدث عنه ونادى به .

[illegible]

ص ٢٧٢ . والواقع أن ردود الغزالي على الفلاسفة تحتاج إلى مزيد تحقيق
لبيان مدى صحة تلك الردود . ومعلوما أن الغزالي قد اعتمد في كتابه
تهافت الفلاسفة على كتاب لفيلسوف يوناني أفلاطوني هو أبرقلس
ورد يحيى النحوي عليه ، وهذا الكتاب هو حجج ابرقلس في قدم العالم
المخطوط بمكتبة الظاهرية بدمشق والذي نشره د. عبد الرحمن بدوي
في كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، القاهرة سنة ١٩٥٥ . فالغزالي
استند إلى رد يحيى النحوي على الحجج الثماني عشرة التي أوردها ابرقلس
[illegible]

الفصل الخامس

صفة الكلام عند الغزالى وفى التراث الأشعرى

أولا ـ إثبات الغزالى كون البارى متكلما بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية .

ثانيا ـ إثباته الكلام النفسى معنى زائد على العلم والإرادة خلافا للفلاسفة .

ثالثا ـ إثبات الغزالى قدم الكلام النفسى ووحدته وقيامه بذات البارى خلافا للمعتزلة .

رابعا ـ إثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزله .

خامسا ـ الأصول الفكرية الاشعرية فى بحث الغزالى لصفة الكلام .

سادسا ـ الموقف الاشعرى كما يراه ابن تيمية بمنظور نقدى .

[illegible]

[illegible]

أولا — [illegible]

ثانيا — [illegible]

ثالثا — [illegible]

رابعا — [illegible]

خامسا — [illegible]

سادسا — [illegible]

أولا : إثبات الغزالى كون البارى متكلما بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية

عالج الغزالي كما عالج أسلافه من الأشاعرة موضوع كلام الله باعتبار الكلام أحد صفاته تعالى الثبوتية السبع التى أثبتها الأشاعرة للبارى .

وفى معالجته لهذا الموضوع ، نراه يتابع مذهب أئمته ، إذ يثبت كونه تعالى متكلما فيسلك نفس المسلك الذى سبق وأتبعه فى إثبات السمع والبصر له سبحانه ، حيث يستند فيه إلى قاعدة الكمال قياسا للغائب على الشاهد حيث يرى أنه لما كان الكلام يعد كمالا فى حق المخلوق وأن عدمه يعد نقصا فى حقه ، فانه من الأولى أن يكون هذا الكمال للخالق وأن ينتفى عدمه عنه (١) .

ويجدر بنا أن نشير فى ذلك إلى أن الغزالي وان تابع أئمته فى هذا المقام إلا أنه قد توجه بنقده إلى أحدهم وهو الباقلانى ، إذ استند الأخير فى إثباته لكلام البارى إلى أحاديث الرسول وإلى الاجماع . إذ يرى الغزالى أن الاحتجاج بأحاديث الرسول فى هذا الموضوع يقتصر عن ذروة اليقين (٢) .

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٠٢ ، وأيضا : نهاية الأقدام فى علم الكلام للشهرستانى ـ ص ٢٧٠ ـ ٢٧٤ ـ ٣١٩ ـ ٣٤٠ ، وأيضا : أبكار الأفكار لسيف الدين الآمدى — مخطوطه مصوره بمعهد احياء المخطوطات بالجامعة العربية ـ رقم ١ ـ ٢ ﴿علم كلام﴾ ـ لوحة ٤١ أ — ٥١ ب ، أيضاً غاية المرام فى علم الكلام للآمدى ـ ص ٩١ .

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٠٢ ، وأيضا : نهاية الأقدام =

لأن المنكرين للكلام المرسل هم بالضرورة ينكرون تصور الرسول ، إذ أن معنى الرسول ـ كما يوضحه الغزالي ـ أنه المبلغ لرسالة المرسل، فاذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الامر والنهى على لسانه رسولا بل يكون هو الآمر الناهى لا مرسله . يقول الغزالي : « المكذب بالكلام لابد أن يكذب بتبليغ الكلام ، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام . والرسول عبارة عن المبلغ »(١) .

أيضا ينتقد الغزالي غيره من الاشاعرة والذى حاول إثبات الكلام للبارى إستناداً إلى دليل عقلي مقتضاه ، أن العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الخلق بين الامر والنهى ووقوعهم تحت التكليف ، وما وقع فيه التردد فانه أما أن يكون قديما أو يكون حادثاً . فان كان قديما فهو المطلوب . وان كان حادثا فكل صفة حادثه لابد أن تكون مستنده إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعا للتسلسل ، وإذا كان هذا هكذا ، كان من الواجب أن يستند تكليف الخلق إلى أمر ونهى هو صفه قديمه للرب ، وهو كلامه سبحانه (٢) .

ويعلق الغزالي على هذا الدليل الذى أورده أحد أئمته من الاشاعرة ـ ونرجح أن يكون الاشعرى ـ موضحا أن هذا الدليل لا يصح التعويل

= فى علم الكلام للشهرستانى ـ ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ ، وقارن ذلك بما أورده القاضى عبد الجبار فى « المغنى » ـ حـ ٨ ـ ص ٣٤٩ ـ ٣٩٨ ـ ٤٨٨ ـ ٤٩٣ ـ ٥٠٦ .

١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٠٢

٢) المصدر السابق : ص ١٠١

عليه(١) ، إذ أنه لا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الاوامر والنواهي – جائزا أن يستند إلى صفة قديمة – أن تكون أمرا ونهيا ، حتى لا يكون أمر حادث إلا عن أمر ، ولا نهى إلا عن نهى . لان افتقار الجائز فى الوجود لا يدل – فيما يرى الغزالي – إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه ، ولا دليل قاطع يؤكد على كون هذا التكليف أمراً أو نهيا . وبهذا يثبت الغزالى فساد هذا الاستدلال (٢) .

وإذا كانت مشكلة كلام الله من المشكلات الهامة التى دارت حولها البحوث والدراسات عند كثير من المتكلمين فضلا عن فلاسفة الإسلام ، بل والمنازعات أحيانا حتى أنها كانت سبباً فى محنة أحمد بن حنبل ، فانه من الواجب علينا فى هذا المقام ولكى نكون على بينة بالمشكلة من جميع جوانبها ، أن نورد دعوي الفلاسفة وأيضا الكرامية ، إذ أنهم يعتبرون المخالفين والخصوم الحقيقيين لمذهب الاشاعرة ، فى حين أن الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة يعد فى كثير من جوانبه خلافا لفظياً لاجوهريا كما نرى ذلك عند كل من الفلاسفة والكرامية .

ففى الاتجاهات الفلسفية الاسلامية ، نرى أن الفلاسفة قد أنكروا أن يكون البارى متكلما على الحقيقـــة ، وإنما يخلق سبحانه فى ذات النبى ﴿ صلى الله عليه وسلم ﴾ سماع أصوات منظومة فى النوم أو فى اليقظة بحيث لا يكون لتلك الاصوات سماع من خارج البتة . بل أنها توجد فى سمع النبى دون

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢) المصدر السابق : ص ١٠١ ، ١٠٢

غيره . تماما كما يرى النائم أشخاصا ويسمع أصواتا لا يراها ولا يسمعها من هم حوله ، فاذا كان النبى عالياً فى رتبته فانه يسمع فى يقظته دون غيره أصواتا منظومة فيحفظها ، وهذا هو تفسير الفلاسفة لرؤية النبى للملائكة وسماعه الوحى منهم . أما من ليس فى الدرجة العالية من النبوه فانه – فيما يذكرون – لا يرى ذلك إلا فى المنام (١) .

---

١) المصدر السابق : ص ١١٤ . وفى هذا الصدد نذهب مستعرضين لمذهب فلاسفة الاسلام بشىء من التفصيل ، لكى يتسنى لنا أن نحكم على مدى صحة مذهب الغزالى وأسلافه من مفكرى الأشعرية فى إثباتهم لكلام البارى . فابن سينا مثلا يصـــور مذهبه الذى ينفى فيه أن يكون للبارى سبحانه كلام بقوله : « فوصفه بكونه متكلما لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة العبارات دلائل عليها » بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى ﴿ صلى الله عليه وسلم ﴾ بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب وهو كلامه . فالكلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبى ﴿ صلى الله عليه وسلم ﴾ . والعلم لا تعدد ولا كثرة ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ بل التعدد إما أن يقع فى حديث النفس أو الخيال والحس . فالنبى ﴿ صلى الله عليه وسلم ﴾ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك ، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصاً بشريا ، فذلك هو الوحى لأنه الشىء إلى النبى بلا زمان فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملق والملقى كما يتصور فى المرآة المجلوه صورة المقابل، فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية ، وتارة بعبارة العرب . فالمصدر =

. . . .

= واحد والمظهر متعدد . فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها ، وكلما عبر عنه بعبارة واقترنت بنفس الصور ، فذلك هو آيات الكتاب ، وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو أخبار النبوه» (الرسالة العرشية لابن سينا - نسخة بدار الكتب ضمن «مجموعة فلسفية» رمز و - رقم ٣٣٢٩ - ص ١٢).

من هنا يتضح أن الفلاسفة قد إستبدلوا لكلام النفس الذى أثبته الأشاعرة لله - فيما نوضحه بعد ذلك - بالوحى الذى يتلقاه الأنبياء أما فى اليقظة أو فى المنام (الثمرة المرضية فى المسائل الفارابيه للفارابى - تصحيح فريد رخ ديتريشى - طبعة ليدن ١٨٨٩ - ص ٧٥ ، وأيضاً : آراء أهل المدينة الفاضلة - ص٤٧ ومابعدها ، وأيضاً :فى الفلسفة الاسلامية للدكتور مدكور - الطبعة الثالثة - حـ ١ - ص ٣٧ - ٧٣ - ٧٤).

أما دليل الفلاسفة على نفيهم لكلام البارى سبحانه ، فهو أن هذا الكلام أما أن يكون من جنس كلام البشر أو ليس ، ومحال أن يكون من جنس كلام البشر وإلا كان مشاركا لكلام البشر فى الامكان والعرضية ، مما يلزم عنه أن يكون سبحانه محلا للأعراض وهو محال . أيضاً فانه ان كان كذلك فانه إما أن يكون من جنس كلام اللسان واما أن يكون مما فى النفس ، فان كان من جنس كلام اللسان فهو محال لأن كلام اللسان يتكون من الأصوات والحروف وهى محالة فى حقه سبحانه ، إذ الصوت لا يكون إلا عن إصطكاك أجرام والحروف هى عبارة عن تقطيع الأصوات مما يستدعى كون البارى سبحانه جرما - تعالى عن ذلك . أما ان كان كلام البارى من جنس ما فى النفس فان الفلاسفة لا ينكرون هذا النوع من =

. . . .

= الكلام – كما أنكرته المعتزلة – إلا أنهم لم يثبتوه زائدا على العلم والقدرة والارادة . أما دعوى الأشاعرة باثبات الكلام للبارى وأنه لا يماثل كلام البشر ، فان الفلاسفة يجيبونهم بأنه إذا كان كذلك لكان التسليم به غير غير معقول ، وما ليس بمعقول كيف يمكن التسليم بكونه كمالا للرب وأن عدمه نقصان . ﴿ النجاه لأبن سيناء – ص ١٥٩ – ٦٦ ، وأيضا : رسالة فى القوى الإنسانية لأبن سينا – ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – ص ٦١ – ٦٤ ﴾ .

وينكر الفلاسفة على المعتزلة إستنادهم إلى شرطية أوامره تعالى ونواهيه لتحقيق الطاعة لله وصحة رسالته ، إذ ذهبوا إلى أن صحة الرسالة لاتستند إلى الأمر والنهى بالقول بل إلى التخير على وجه الطواعية والاذعان على وفق الارادة « فالبارى تعالى ملك مطاوع وله أمر ونهى لا عن طريق قولي بل عن طريق فعلي » فان تخيره سبحانه للمخلوقات وإبداعه للكائنات بلا آلات وتقليبه الخلائق بين أطوار المرغبات والمنفرات على وجه الطواعيه ، هي حالات تنزل منزلة القول بالأمر والنهى حتى إذا عبر عن تلك الحالات بالقول كان ذلك أمرا ونهيا . ويستدل الفلاسفة على صحة ذلك بقوله تعالى ﴿ ثم إستوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض إئتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ﴿ سورة فصلت – آية ١١ ﴾ وليس ذلك فيما يرى الفلاسفة إلا عبارة عن الانقياد والاستسخار ، إذ يتعذر أن يكون ذلك خطابا فى حق السماء أو قولا لها . أيضا يذكر الفلاسفه مستدلين على صحة دعواهم السالفة ، أن بعض الناس قد يشتد صفاؤهم بحيث يقرب إتصالهم بالعقول =

= الكروبية والنفوس الروحانية فيطلعون على أمور غيبية من غير واسطة ولا تعلم فيسمعون من الأصوات ويرون من الصور ما لا يراه من ليس من أهل منزلتهم من البشر ، على ما يراه النائم فى منامه ، فتكون حالتهم إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى إليهم بأن الأمر الفلانى كذا وكذا . وعليه كان مصدر الرسالات - فيما يذكر الفلاسفة - هو طواعية المخلوقات لله عن إرادة وإختيار ، لا عن أمر ونهى . (مجموعة تسع رسـائل فى الحكمة والطبيعيات لأبن سينا - القاهرة سنه ١٩٠٨ - الرساله الأولى - ص ٢٥ - ٢٩ ، وأيضا : رسالة فى القوى الإنسانية لأبن سينا ضمن المجموعة السابقة - ص ٦٣ - ٦٧ ، أيضاً : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى - ص ١١٤ - ١١٥ ، وأيضاً : حوار بين المتكلمين والفلاسفه (مشكلة الوجود) للدكتور الآلوسى - مطبعة الزهراء بغداد سنة ١٩٦٧ - ص ٤١) .

وهكذا رتب الفلاسفة - وأتفق معهم المعتزلة فى ذلك - على قولهم بأن العقل يقضى بالتحسين والتقبيح تصورهم للوحى ، حيث ذهبوا إلى أنه لما كان نوع الانسان هو أشرف موجود فى عالم الكون لكونه مستعدا لقبول النفس الناطقة ، لم يكن فى العقل بد من حصول لطف المبدأ الأول وإفاضة الجود منه عليهم لكى تتم لهم النعمة فى الدنيا والسعادة فى الآخرة) ، وكل واحد من الناس قلما يستقبل بنفسه وفكرته وحوله وقوته فى تحصيل أغراضه الدنيوية ومقاصده الأخروية بمعين له ومساعد من نوعه ، وذلك لا يتم إلا بالانقياد والإستسخار من البعض للبعض ، ولكن هذا الخضوع والانقياد من المرء لصاحبه لا يكون بنفسه ، بل النظر إلى المخلوقات =

. . . .

= والمرغبات الدنيوية والأخروية والسنن التي يتبعونها والآثار التي يقتدون بها ، وهذا لا يتم الا ببيان ومشرع يخاطبهم ويفهمهم ويكون من نوعهم ، وهذا البيان يجب أن يكون مؤيدا من عند الله تعالى بالمعجزات والأفعال الخارقة للعادات والتي تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجبا لقبول قوله والانقياد له فيما يسنه ويشرعه ويدعو به إلى الله وإلى عبادته والانقياد لطاعته وما يليق به تعالى وما لا يليق وأحكام المعاد وأحكام المعاش ، لكي يتم لهم النظام أو يتكامل لهم اللطف والأنعام .وهم – الفلاسفة والمعتزلة — يختتمون مذهبهم السالف بربطهم بين تحسين العقل وتقبيحه وبين الحكم على صحة الرسائل العقل ، دونما حاجة إلى الرسول ، إذ يرون أن كل ما سبق فالعقل يوجبه لكونه حسنا ويحرم إنتقاده لكونه قبيحا . (النجاة لابن سينا – نشرة الكردي – القاهرة سنة ١٩٣٨ – ص٣٠٣ – ٣٠٨ ، وأيضا : المغنى للقاضي عبد الجبار – حـ ١٥ .. نشرة المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر .. القاهرة سنة ١٩٦٥ .. ص ٣٧ – ٩٧ – ٣٠٠ .. ٢٠٢ ، وأيضا : مناهج الأدلة لابن رشد .. تحقيق د محمود قاسم .. مكتبة الأنجلو .. القاهرة سنة ١٩٦٤ .. ص ٢١٠ ، وأيضا : الآثار الباقية من القرون الخالية للبيرونى .. نشرة المستشرق سخاو .. ليبزج سنة ١٩٢٣ .. ص ١ – ٢ من المقدمة ، أيضاً . المقدمة لابن خلدون .. المكتبة التجارية .. القاهرة بدون تاريخ .. ص ١٩١ – ١٩٢ ، أيضاً : حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى .. تحقيق د. أحمد أمين .. دار المعارف .. القاهرة سنة ١٩٥٩ .. ص ٦٢ .. ٦٣ ، أيضاً : أعلام الفلسفة العربية للدكتور كمال اليازجي =

أيضاً يذهب الفلاسفة إلى أن الكلام الثابت للمخلوق طبقا لقاعدة الكمال، لا يصح أن يثبت للبارى سبحانه، إذ هو - فيما يذكرون - كمال بالمعنى الانسانى لا الالهى[١]، لأن هذا الكلام إما أن يراد به الأصوات والحروف وهى إعتبارات ينقسم إليها الكلام الإنسانى، وإما أن يراد به القدرة على إيجاد تلك الأصوات والحروف فى نفس القادر. ويبطل القسم الأول فى حقه تعالى لحدوث الأصوات والحروف وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، هذا وان كان القسم الثانى جائز فى حقـــه تعالى، وهو فى ذلك يفارق المخلوقين الذين يعد الكلام بنوعيه السابقين كمالا بالنسبة إليهم (٢).

ويوضح الفلاسفة أن الكلام بمعناه الثانى وهو القدرة على خلق الأصوات

= وآخر - طبعة بيروت سنة ١٩٥٧ - ص ٨١٨، أيضا : نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى - تصحيح جيوم - طبعة المثنى ببغداد - بدون تاريخ - ص ٣٧٥ - ٣٧٦، أيضاً : حوار بين المتكلمين والفلاسفة للالوسى - ص ٤١ - ٤٢، أيضا : جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته للدكتور محمود قاسم - مكتبة الأنجلو - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٢١٦ - ٢١٧، أيضا : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه للدكتور إبراهيم مدكور — طبعة الحلبى - القاهرة سنة ١٩٤٧ - ص ٨٤ - ٩١ - ١٢٠ - ١٢٢، أيضا : رسائل إخوان الصفا - طبعة صبيح - القاهرة سنة ١٩٣٩ - جـ ٣ - ص ٣٢ - ٣٣، جـ ٤ - ص ١٧٨، وأيضا. لباب المعقول للمكلاتى - تحقيق د. فوقية حسين - ص ٢٦٣).

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٢.

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٣.

والحروف وان كان يعد كمالا فى حقه تعالى باعتبار كمال القدرة ـ تماما كما يعد كذلك بالنسبة المخلوقين، إلا أن المتكلم ـ فيما برون ـ لا يكون متكلما فقط باعتبار قدرته على خلق الأصوات بل باعتبار خلقه للكلام فى نفسه، وهذا يبطل فى حق الله سبحانه، إذ يصير به محـــلا للحوادث . من هنا إستحال البارى . كما يذكر الفلاسفة ـ أن يكون متكلما (١) .

فاذا كان الفلاسفة فيما أوضحنا قد أنكروا أن يكون البارى متكلما وإتفقوا فى ذلك مع الكرامية، إلا أنه يمكننا القول بأن الفارق بينهما يعد جوهريا، فعلى حين يذهب الفلاسفة إلى إستحالة أن يكون البارى متكلما باعتبار خلقه للكلام فى نفسه، نرى الكرامية وقد أنكروا أن يكون البارى متكلما بالمعنى الأشعرى ـ وهو الكلام النفسى ـ لا تنزيها للبارى عن حلول الحوادث بذاته ـ كما ذهبت إلى ذلك فلاسفة الاسلام ـ إذ أنهم جوزوا ذلك فى حقه تعالى، فذهبوا إلى أنه سبحانه متكلم فى الأزل بمعنى أنه قادر على خلق الكلام فى ذاته (٢) ـ وهو المعنى الذى أنكره فلاسفة الاسلام متفقين فى ذلك مع المعتزلة وأيضا الأشاعرة ـ وأنه سبحانه لا يحدث شيئا من المخلوقات قبل أن يحدث فى ذاته قوله ﴿ كن ﴾ (٣) ، وأنه لابد أن يكون قبل أحداثه لهذا القول ساكتا، فيكون سكوته بذلك قديما كهو، إذ

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحه

٢) المصدر السابق : ص ١٢٥ ، وأيضا : الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ـ حـ ٣ ـ ص ٨

٣) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ـ ص ١٠١

يستحيل عدم القديم (١) .

فاذا كان الكراميه قد ذهبوا إلى ذلك ، فقد حاول الغزالي رد دعواهم من وجهين : الوجه الأول ، وهو قولهم بأن السكوت هو عدم الكلام وليس بصفه ، فيرى أن ذلك يعد محلا . لأن السكوت فيما يرى معنى مضاد للكلام ، وهو وصف زائد على الكلام (٢) . ويؤكد الغزالي أن الكراميه بقولهم هذا يعجزون عن إثبات حدوث العالم (٣) ، لأن ظهور الحركة بعد السكون إذا كان يدل على حدوث المتحرك فان ظهور الكلام بعد السكوت يدل علي حدوث المتكلم .

أما دليل الغزالي على كون السكوت معنى زائد على الكلام ، فهو أننا ندرك فرقا بين حالة الذات الساكنة والمتحركة ، إذ الذات مدركة فى الحالتين إلا أننا نجد تفرقه بين الحالين، وهذه التفرقة ليست راجعه .. فيما يرى الغزالي .. إلى زوال أمر وحدوث آخر ، لأن الشيء لا يفارق نفسه ، بل ان هذه التفرقة ترجع إلى وصف زائد على الذات الساكنة ، وهو الحركة ، أو الذات الساكنة ، وهو الكلام (٤) .

يقول الغزالى فى ذلك : « القديم ذات قبل حدوث الكلام ، علم على وجه مخالف للوجه الذى علم عليه بعد حدوث الكلام ، يعبر عن ذلك الوجه

---

١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٢٥ .

٢) المصدر السابق : ص ١٢٦ .

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

بالسكوت وعن هذا الكلام، فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود فى الحالتين ، وللذات هيئة وصفه وحاله بكونه ساكتا ، كما أن له هيئة بكونه متكلما ، وكماله هيئه بكونه ساكتا ومتحركا وأبيض وأسود » (١) .

أما عن الوجه الثانى الذى إلتزمه الغزالي فى الرد على دعوى الكرامية بكون السكوت هو عدم الكلام ، فانه يتبع فيه منهج السبر والتقسيم (٢) ، فيرى أنه إذا سلمت الكرامية مثلا بأن السكوت ليس بمعنى وإنما هو راجع إلى ذات خالية من الكلام ، فان خلو الذات فى تلك الحالة هو حال لها ينعدم بطروء الكلام عليها ، فاذا طرء الكلام عليها إنعدم حال إنفكاكها عن الكلام ، وهو السكوت . فاذا كان حال الانفكاك عن الكلام هو السكوت يعد قديما ، فانه قد انتفى بطروء الكلام ، وهذا يعد — فيما يرى الغزالى — بطلان لدعواهم لأن القديم لا ينتفى سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة (٣) .

وأما عن دعوى الكرامية القائلة بأنه تعالى قد أحدث العالم بأحداثه

---

١) المصدر السابق : ص ١٢٦

٢) السبر فى اللغة : الاختبار . . . . وفى الاصطلاح ، إختبار الوصف هل يصلح للعليه أم لا ، والتقسيم هو أن العله أما كذا أو كذا ، وقياس السبر والتقسيم عند المتكلمين هو الذى يسميه المناطقة الشرطى المنفصل ، وهو يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : العالم أما قديم وأما حادث ، والثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محاله نتيجه . (الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالي - ص ٢١) .

٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٢٧

فى ذاته إيجاداً وهو قوله ﴿ كن ﴾ وهو صوت (١) ، فان الغزالى يذهب إلى أن ما تأدى بهم إلى هذا القول هو سوء فهمهم لقوله تعالى ﴿ إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (٢) حيث أنهم فهموها بمعنى التكوين وإعتبروها لذلك أزلية وفى مقابل ذلك يذهب الغزالى إلى أن المقصود بـ ﴿ كن ﴾ فى الآية السابقة ليس هو أحداث الكلمة فى ذات الله سبحانه أو فى غير ذاته ـ كما هو فهم الكرامية لظاهر النص ـ وإنما هو كناية عن نفاذ قدرته تعالى وكمالها (٣) .

والغزالى يحاول ابطال دعوى الكرامية بأن أحداث البارى سبحانه للعالم قد حدث بقوله باحداثه لقوله كن فى ذاته ، فيوضح إستحالة ذلك من ثلاثة أوجه : أحدها : إستحالة قيام الصوت بذاته (٤) ـ وان كنا لا نتفق مع الغزالى فى ذلك ، إذ الكرامية من المجوزين لقيام الحوادث بذاته تعالى ، وبالتالى فليست هناك جدوى لإيراده هذا الدليل حيالهم .

أيضا يوضح الغزالى فساد دعوى الكرامية من وجه ثانى ، إذ أن قوله

---

١) المصدر السابق : ص ١٣١

٢) سورة يس : آية ٨٢

٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٣٢ ، أيضا : نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ـ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٧ ، أيضا الأسماء والصفات للبيهقى ـ تحقيق وتعليق الكوثرى ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ ، وأيضا : مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم ـ ص ٦٧ ـ ٦٨

٤) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٣١

تعالى ﴿ كن ﴾ لا يمكن أن يكون حادثا ، لأنه ـ فيما يذكر ـ مؤلف من حرفين والحروف حادثة ، لأن لها بداية ونهاية وتراكيب وغيرها . وقوله تعالى كن ان كان قد حدث من غير أن يقول له البارى كن ، فليحدث العالم إذن من غير أن يقول له كن ، إذ الأثنين يتساويان ـ فيما يرى الغزالى ـ فى الحدوث ، ولذلك فان افتقر قوله ﴿ كن ﴾ في أن يكون إلى قول آخر فان ينجم عن ذلك أن يفتقر القول الآخر إلى قول ثالث ورابع مما يلزم عنه التسلسل . كذلك فانه مما يوضح إستحالة احداث البارى فى ذاته لقوله كن عند احداثه للمخلوقات ، أنها تحدث فى كل وقت ، ومعنى ذلك إذا سلمنا به أن يجتمع فى ذاته ما لا نهاية له من الأصوات فى كل وقت ، والعقل بالضرورة يعلم إستحالة ذلك . أيضا فان لفظ كن مرتب من حرفين ، لا يمكن النطق بهما مجتمعين فى وقت واحد ، لأن الجمع بين الحرفين محال ، بل ينبغى أن يكون النطق بهما مرتبا ، والا لم يكن قولا مفهوما ولا كلاما(١).

وفى توضيح الغزالى لفساد دعوى الكرامية من الوجه الثالث ، نراه يذهب إلى أن قول الله سبحانه ﴿ كن ﴾ اما أن يكون خطابا مع العالم فى حالة العدم ، أو فى حالة الوجود فان كان فى حالة العدم ، فالمعدوم — فيما يذكر الغزالى — لا يفهم الخطاب وإذا فكيف يتمثل بأن يتكون بقوله تعالى له ﴿ كن ﴾ وأما ان كان خطابه سبحانه ﴿ بكن ﴾ فى حالة وجود العالم ، فالكائن كيف يقال له كن وقد تم كونه (٢) .

---

١) المصدر السابق : ص ١٣١ - ١٣٢

٢) المصدر السابق : ص ١٣٢

فاذا عدنا بعد ذلك إلى مذهب الفلاسفة النافين لكلام الله (١) ، وجدنا الغزالي يحاول الرد عليهم وابطال دعواهم عن طريق إثباته للكلام النفسى (٢) والذى سبق أن أثبته للبارى جميع من سبقوه من الأشاعرة ، وهذا الكلام النفسى يعد فيما يذكر الغزالى — نوعا ثالثاً للكلام زائداً على نوعيه الأول والثانى السابق توضيحها وهما ، الأصوات والحروف ، والقدرة على خلق تلك الأصوات والحروف (٣) .

والبارى سبحانه لا يعد — فيما يرى الغزالى — متكلما بالمعنى الأول ولا الثانى ، لأنه ليس بمحل للحوادث ، إلا أنه يعد متكلما بالمعنى النفسى

---

١) الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم – طبعة المطبعة الشرقية – القاهرة سنة ١٣٨٢ – ص ٦١ – ٦٢ . والخوارزمى هو جمال الدين أبى بكر محمد بن العباس المتوفى سنة ٣٨٣ . وكان من أشد مفكرى عصره حملة على الفلاسفة ، إذ حاربهم بلا هـــواده ، فذكر عنهم فيما يتعلق بنفيهم لكلام البارى — تماما كما نفوا عنه سبحانه باقى صفاته ، بأن زعيمهم أفلاطون قد كذب النبي موسى (صلى الله عليه وسلم) فى اختباره عن تكليم الله له — إذ كان يعتقد أنه لا كلام للبارى سبحانه البته — حيث رد عليه بقـــوله : (كل شيء تقوله أصدقك فيه إلا قولك : كلمنى علة العلل) . ولا يخفى على الناظر فى أقوال الخوارزمى مدى تحامله على الفلسفة وأهلها . هذا وان كنا لا نتفق معهم فى كثير مما ذهبوا إليه فى الالهيات .

٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٠٣

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة ، أيضا : نهاية الأقدام فى علم الكلام – للشهرستانى – ص ٢٧٤ – ٢٧٥

أو الكلام النفسي والذي ليس بصوت ولا حرف (١) ، وهذا الكلام النفسي يثبت كمالا في حق كل من الخالق والمخلوق (٢).

ويذكر الغزالي أن الكلام النفسي يعد مباينا للكلام الذى أثبتته المعتزلة للبارى « فليس بصوت يحدث من انسلال هواء ، أو اصطكاك أجرام ، ولا بحرف ينقطع باطباق شفه أو تحريك لسان » (٣) . وهو يعتبر أن الكلام بمعناه النفسي هو الكلام الحقيقى ، لا الأصوات والحروف ، إذ ليست تلك الأصوات والحروف — فيما يرى — إلا دلالات على العلم القائم بنفس المخاطب (٤) .

ويستدل الغزالي على صحة دعواه السابقه بقول الشاعر — :

لا يعجبنك من خطيب   حتى يكون مع الكلام أصيلا

---

١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٠٣ ، أيضا : عقيدة أهل السنه ـ ص ١٥٦ ، أيضا : الرسالة القدسية ـ ص ٨١ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين ـ ص ١٧

٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٣

٣) الغزالي : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٦ ـ ١٥٧ ، وأيضا : الأربعين فى أصول الدين ـ ص ١٧

٤) الغزالي : الرسالة القدسية ـ ص ٨٢ . ونود أن نشير إلى أن يتفق فيما ذهب إليه فى هذا الموضوع مع الغزالي ، حيث يذكر كتابه (مناهج الأدلة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ـ ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ما نصه : « فالكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه » .

ان الكلام لفى الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا (١)

---

١) الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ـ ص ١٠٤ . ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذان البيتان منسوبان إلى الأخطل ـ وهو غياث بن غوث بن الصلت ، أحد بنى جسم بن بكر ، أحد بنى تغلب وكنيته أبو مالك ، ولد حوالى سنة ٦٤١ م ، وكان نصرانيا ـ كما يذكر لنا ذلك ابن أبى العز الحنفى فى كتابه (شرح العقيدة الطحاوية) ـ تحقيق أحمد شاكر ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٣٧٣ ـ ص ١٢١ ، وأيضا : ابن حزم فى (الفصل) جـ ٣ ـ المطبعة الأدبية ـ القاهرة سنة ١٣١٧ ـ ص ١١٩ . كما أكد محقق شعر الأخطل أيضا نسبتها إليه (شعر الأخطل) الطبعة الثانية ـ دار الشروق ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص ٥٠٨ ، وأيضا : (لمع الادلة) ـ تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ٩١ ، وأيضا : (شرح شذور الذهب لابن هشام) ـ تحقيق محى الدين عبد الحميد ـ الطبعة الخامسة ـ القاهرة سنة ١٩٥١ ـ ص ٢٨ .

ثانياً : اثباته الكلام النفسى معنى زائد على العلم

والإرادة خلافا للفلاسفة

إذا كان الغزالى فيما تقدم متابعا لأئمته من الأشاعرة قد أباح وصفه تعالى بأنه متكلم بمعنى الكلام النفسى، فان الاتجاه الثانى يتمثل فى مذهب الفلاسفة، حيث ذهبوا قياسا للغائب على الشاهد إلى أن هذا الكلام النفسى ليس شيئاً سوى العلم والارادة والقدرة، لأن النفس أو الفكر إذا كانت تحوى المعانى المعلومة أو العلوم بالإضافه إلى الألفاظ والعبارات . فان البارى بذلك يعد متكلما باعتباره عالما بترتيب الألفاظ والمعانى على وجه مخصوص، وهذا هو — فيما يرى الفلاسفة — ما يصطلح عليه بالفكر . أما القوة المفكرة والتى يصدر عنها هذا الفكر، فهى القدرة، والبارى بهذا يعد متكلما باعتبار قدرته على إستحضار تلك المعانى المعلومة والألفاظ . وبالإضافة إلى ذلك فان البارى يعد متكلما — فيما يزعم الفلاسفة — باعتبار إرادته للدلالة على علمه وقتما يشاء .

وإذا كان الكلام — فيما يذكر الفلاسفة — ينقسم إلى أقسام هى : الخبر، والاستخبار، والأمر، والنهى، وغيرها، فان هذه الأقسام تشير إشارة قاطعة إلى صحة ما ذهبوا إليه، إذ أن مفهوم الأمر هو اللفظ الدال على العلم الذى فى نفس الخبر، لأن من علم الشىء علم بالتالى اللفظ الموضوع للدلالة عليه : اما بالحس وإما باللفظ الدال على المعنى المحسوس، فضلا عن قدرته على إكتساب الأصوات التى يحدثها النطق بهذا اللفظ المكون من حروف، وإرادته للتدليل على المعنى المعلوم، وإرادته لاكتساب هذا

اللفظ للتدليل على المعنى الذى يعلمه (١) .

ولكي يوهم الفلاسفة بابتعادهم عن شبهة قياس الغائب على الشاهد - والتى ما فتىء المعتزلة وغيرهم من فرق المتكلمين من الوقوع فيها - نراهم يذهبون إلى أن تلك الأقسام السابق ذكرها من الكلام ، ليست كلها ثابتة فى حق البارى تعالى بل ان بعضها يثبت له ويعد كمالا فى حقه كالارادة والعلم وبالقدرة ، وبعضها لا ينسب إليه سبحانه كالأصوات (٢) .

وفى مقابل ذلك يحاول الغزالى مبطلا لمذهب الفلاسفة إثبات ان الكلام النفسى يعد زائداً على العلم والارادة والقدرة . وهو يركز رده فى واحد فقط من اقسام الكلام التى طرحها الفلاسفة ، وهو الأمر فيذهب إلى إن الكلام الحقيقى ليس سوى الكلام القائم بالنفس والذى يدال عليه بالعبارات والاشارات ، وان هـذا الكلام هو الكلام بمعناه الصحيح . إذ يشير الاطلاق الوصفى إلى صحته ، بينما لا يشير إلى صحة ما أدعاه الفلاسفة من محاولة انكار الكلام النفسى ورده إلى إعتبارات وهمية ذهنية كالعلم والقدرة والارادة (٣) .

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٤ - ١٠٥ ، وأيضا «رسالة فى القوى الإنسانية» لابن سينا - ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات - ص ٦١ - ٦٤ ، وأيضا : النجاة لابن سينا - نشرة الكردي - القاهرة سنة ١٩٣٨ - ص ١٥٩ - ١٦٦ .

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٥

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

ويرى الغزالي في إستعراضه لصيغة الأمر، ان لفظ (قم) مثلا لا يدل الأعلى معنى ، وهذا المعنى الذى يدل اللفظ عليه ليس سوى الكلام النفسى، وانقسام لفظ الأمر وغيره من أقسام الكلام فى الوهم هو الذى حدا بالفلاسفه إلى إعتقاد مذهبهم السالف – كما يذكر لنا الغزالي ذلك – وهو يمثل للأمر بمعناه السابق بأمر السيد لغلامه بالقيام وهو بين يدى السلطان المتوعد له لضربه عبده ، فيعتذر السيد للسلطان بأن السبب الذى حداً به إلى ضرب غلامه هو عصيان الغلام لأمره . ولكى يبرهن السيد للسلطان على صحة قوله فانه يأمر غلامه فى حضرة السلطان بالقيام ، وهنا يرى الغزالى أن أمر السيد لغلامه ينقسم بالوهم لا بالحقيقة إلى أمرين ، فأما أن يكون لارادة الأمر ، واما لارادته الدلالة على الأمر الذى فى نفسه . ويحاول الغزالى فى ذلك ابطال كلا الاحتمالين لينتهى من ذلك إلى إثبات أن الأمر يعد زائدا على إرادة الآمر ، إذ يرى أنه من المحال أن تكون الارادة فى هذه الحالة لجعل الصيغة دالة على الأمر (١) ، فان ذلك يعد تصريحا بأن الارادة – وهى الدالة – وراء الأمر الذى هو مدلول قول السيد أمرتك . ومن هنا يثبت أن قول القائل أمرتك أو نهيتك ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالة على شىء مخصص وعليه كان من المحال رجوع الأمر إلى إرادة المتكلم للدلالة « لأن الدلالة تستدعى مدلولا والمدلول غير الدليل وغير إرادة الدلالة » (٢) .

ويشير الغزالى إلى فساد الاحتمال الثانى ، وهو رد الأمر إلى إرادة

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

الآمر للامتثال ، فيبين أن الآمر قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه. فيأمر بما ليس بمراد أن يتمثل كما هو الحال فى المثال السابق [١] ، فالسيد لا يريد امتثال غلامه ، لما يلزمه من المحذور المتوقع من السلطان ، ومع ذلك فانه يعد فى نظر أهل العرف والشرع آمراً ، ويعد العبد بالامتثال مطيعاً وبالاعراض عاصيا [٢] «فالطلب الذى قام بنفسه الذى دل لفظ الامر عليه ، هو الكلام ، وهو غير إرادة القيام ، فلاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائداً على ما عداه من المعانى » ([٣]) . وبهذا أيضا يدفع الغـــزالى دعوى الفلاسفة فى قولهم بأنه متوهم بالامر وليس بآمر على الحقيقة ([٤]) .

أما عن الاصوات والحروف ([٥]) فهى — فيما يذكر الغزالى — حادثة ،

---

١) نشير فى ذلك إلى أن الآمدى ﴿ سيف الدين ﴾ وهو أشعرى ، قد انتقد مسلك الغزالى وأئمته فى استخدامهم لهذا المثال فى معرض إثباتهم ، إذا يرى أنهم قد تمسكوا بأمر عرفى فى أمر عقلى ، وهو يضيف أن هذا المثال يلزم الاشاعرة أنفسهم ، حيث أنهم قالوا بأن الامر هو الطلب واقتضاء الفعل . (أبكار الافكار للامدى — حـ ١ — لوحة ٩٦ ب — ٩٧ أ).

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٥ — ١٠٦

٣) المصدر السابق : ص ١٠٦ — ١٠٧

٤) المصدر السابق : ص ١٠٦ — ١٠٧

٥) يعرف الغزالى الالفاظ بأنها عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنسانى للدلالة على أعيان الاشياء . وهى منقسمه إلى ما هو موضوع أولا ، وهى الاسماء المجردة كقولنا سماء أو شجر ، وإلى ما هو موضوع ثانيا ، كالاسم والفعل والحروف والامر والنهى وغيرها . وهذه =

وهي دلالات على الكلام الذى فى النفس وهو المدلول ، والدليل -الالفاظ ، غير المدلول - الكلام النفسى ، كما أنه لا يتصف بصفة المدلول - القدم ، وان كانت دلالته ذاتية .

ثالثاً : إثباته قدم الكلام النفسى ووحـــدته وقيـامه بذات البارى خـلافا للمعتزلة

إذا كان الغزالى قد أثبت لله كلاما نفسياً ، فقد ذهب أيضاً إلي إثبات قدم هذا الكلام واعتبر الألفاظ والحروف حادثات داله على هذا الكلام ، وهنا نراه يواجه نفس المشكله التى كثيراً ما واجهها فى بحثه للصفات ، ونعنى بها مشكلة اتصال الحادث - وهو هنا الالفاظ والحروف ، بالقديم - وهو الكلام النفسى القائم بذات الله .

فقد وردت على مذهب الغزالي فى هذا الشأن إعتراضات وإستبعادات من خصومه من معتزلة وفلاسفة يتصل أغلبها بهذه المشكلة — مشكلة اتصال الحادث بالقديم . فمثلا نري الغزالي فى محاولة له لرد دعوى خصومه من المعتزلة القائلين بحدوث الكلام - إذ لم يثبتوا من الكلام إلا الألفاظ والحروف منكرين الكلام النفسى - نقول إن الغزالى يلجأ إلى رد ذلك

= الالفاظ منها ما يدل على معنى فى غيره . وهى الحروف ، ومنها مايدل على معنى فى نفسه . والاخير ينقسم إلي . ما يدل على زمان وجود ذلك المعنى وهو الفعل ، وإلى ما لا يدل على الزمان ويسمى إسما . (المقصد الاسنى - ص ١٩ - ٢٠) .

مستخدما نفس المسلك الذى سبق أن سلكه وسلكه من قبله أئمته فى تفسيرهم لاتصال الحادث بالقديم ، إذ يرى أنه لما كان العالم حادثاً وهو يشير فى نفس الوقت إلى صانع قديم ، ولما كانت دلالة العالم ، وهى الحدوث ، على مدلوله، وهو قديم ، هى دلالة ذاتية تدل على ذات الصانع ، فانه من الأولى أن تدل الحروف وهى حادثة علي صفة قديمة وهي الكلام النفسى ، علما بأن دلالتها إصطلاحية وليست بذاتية كالعالم (١) .

أيضاً يناقش الغزالى دعوى خصومه من الفلاسفة والتى تقضى باستحالة سماع موسى لكلامه تعالي (٢) ما دام الغزالى وأئمته قد أثبتوا لله كلاما نفسياً قديما ، تماما كما أثبتوا حدوث الألفاظ والحروف الدالة على هذا الكلام ، فكيف سمع موسى إذا كلام الله وهو قديم ؟ أسمع أصواتاً وحروفا وهى حادثة ، ومن المحال باتفاق قيام الحادث بالقديم ؟ أم أنه لم يسمع أصواتا ولا حروفا ؟ وفى كلتا الحالتين فانه فيما يذكر الفلاسفة — لم يسمع كلام البارى ، لأنه ان كان قد سمع أصواتا وحروفا فهى ليست بكلام الله ، وان لم يسمع أصواتا ولا حروفا فكيف يمكنه سماع ما ليس بحرف ولا صوت (٣) .

والواقع أننا نرى من جانبنا متفقين فى ذلك مع الغزالى وأساتذته من الأشاعرة أن قياس الفلاسفة للغائب علي الشاهد هو ما تأدى بهم إلى انكارهم

---

١) الغزالي : الإقتصاد فى الاعتقاد — ص ١٠٧

٢) المصدر السابق نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

لتكليمه تعالى موسى (عليه السلام) . وقد إستطاع الغزالي وأئمته جميعا أن يجدوا إلى حد ما حلا مناسبا لهذه المشكلة عن طريق ابطالهم نقياس الخصوم للغائب على الشاهد .

فالغزالى يذهب إلى أنه من الصعوبة الاجابة على سؤال الفلاسفة جوابا مقنعا ، إذ أن ذلك يتضمن استحالة هى أن كلام الله لا يشبه شيئا من مسموعات موسى التى هى أصوات ، وليس هو بصوت . والتقريب بالتشبيه يعد فيما يرى الغزالى غير مفيد للاقناع فى مثل هذه الحالة (١) . إذ أن سؤلهم يعد سؤالا فى كيفية ما لا كيفية له (٢) ، فضلا عن أن الاستحالة القائمة فى السؤال والجواب لا تنفى وجـــود كلام الله تعالى الذى هو صفة قديمة (٣) .

ويضيف الغزالى متابعا امامه الأشعرى بأن موسى قد سمع كلام الله وهو وصف قديم قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف (٤) ، وكما ترى ذاته تعالى رؤية تخالف رؤية الأجسام والاعراض، فان موسى سمع كلامه سماعا يخالف الاصوات والحروف (٥) .

---

١) المصدر السابق : ص ١٠٨

٢) المصدر السابق : ص ١٠٩

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) المصدر السابق : ص ١٠٧ ، أيضا : عقيدة أهل السنة ـ ص ١٥٦ ، وأيضا . الاربعين فى أصول الدين ـ ص ١٧

٥) الغزالي : الإقتصاد فى الاقتصاد ـ ص٩٠ ، وأيضا: عقيدة أهل

والغزالي في ذلك يتفق تماما مع ما ذهب إليه شيخه الاشعرى ومن حذا حذوه من الاشاعرة فى جواز رؤية ما ليس بجسم وسماع ما ليس بصوت عن طريق خرق العادة . يقـــول الغزالي : « ينبغى أن يعتقد أن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شىء ، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها ، فيسمع كلامه سماعا يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها » (١) .

فاذا كان المعتزلة قد أنكروا الكلام النفسي وذهبوا إلى أنه سبحانه يتكلم بكلام زائد علي ذاته غير أنه غير قائم بذاته لانه يعد متكلما باعتبار فعله للكلام لا باعتبار قيام الكلام به ، إذ الكلام مؤلف من أصوات وحروف، وهى حادثة ، وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث . ولكنه تعالي يخلق كلامه فى محل آخر كأجسام الجمادات ويكون هو المتكلم به(٢) . وعليه فالكلام

= السنة ـ ص ١٥٦ ، وأيضا: الاربعين في أصول الدين- ص ١٧ ،أيضا: الرسالة القدسية ـ ص ١٨١ ـ ١٨٢

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٠٩ ؛

٢) الشهرستانى : الملل والنحل ـ حـ ١ ـ ص ٩٦ ،وأيضا : غاية المرام فى علم الكلام للامدى ـ ص ٩٤ ، أيضا : المغنى للقاضى عبد الجبار ـ حـ ٧ ـ ص ٦ ـ ١٥ ـ ٢٠ ـ ٨٤ ، أيضا :تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية للدكتور يحيى هويدى ـ حـ ١ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ ـ ص ٦٤ ـ٦٦، أيضا : الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ـ حـ ٣ ـ ص ٤ ، أيضا :مقالات الاسلاميين للأشعرى ـ حـ ٢ ـ ص ٢٠٠ ، أيضا : أصول الدين للبغدادى ـ ص ١٠٦ ، أيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى ـ ص٢٠٣ ، أيضا : محصل=

عند المعتزلة يعد صفة فعلية (١) لا صفة نفسية ـ فيما أثبته الغزالي والأشاعرة، ومن ثم كان حادثا أن يكون حادثا لأنه لو كان قديما لأدى إلى إثبات قديمين فضلا عن أفضائه إلى الكذب فى الخبر فى قوله تعالى « إنا أرسلنا نوحا إلى قومه » (٢) إذ الخبر قديم والمخبر عنه محدث (٣).

ويرد الغزالي على المعتزلة مبطلا لقولهم باستحالة قيام الكلام بذات البارى قائلا بأنه تعالى يعد متكلما باعتبار كونه محلا للكلام ، لا غيره من

= أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ـ ص ١٧٢ . وأيضا : العقيدة والشريعة فى الإسلام لجولدزيهر ـ الترجمة العربية ـ ص ١٠٣ ، أيضا : لباب العقول للمكلاتى ـ ص ٢٦٦ .

١) يذهب بعض الباحثين إلى أن المعتزلة هم أول من حدد مصطلح « الصفات النفسية » و « الصفات الفعلية » وخاصة أبو الهذيل العلاف . نخص من هؤلاء الباحثين ، دكتور علي النشار فى كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » الطبعة الثالثة ـ دار المعارف ـ القاهرة سنه ١٩٦٥ ـ ص ٥٠٥ ، وأيضا الشيخ علي الغرابى فى كتابه « أبو الهذيل العلاف » ـ دار الفكر الحديث ـ القاهرة سنة ١٩٥٤ ـ ص ٣٩ ـ ٤٩ ـ والدكتور / محمود قاسم فى مقدمته لمناهج الادلة لابن رشد ـ ص ٤٨ .

١) سورة نوح : آية ١ .

٢) القاضى عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ـ جـ ٧ ـ ص ١٥ وما بعدها وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ـ ص ١٢٨ ، وأيضا : لباب العقول للمكلاتى تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ٢٧٦ .

أجسام الجمادات(١) إذ لا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وبين قولنا لم يقم بذاته كلام ، فان صدق على الله قولنا : لم يقم بذاته كلام ، صدق قولنا : ليس بمتكلم ، لأنها عبارتان عن معنى واحد » (٢).

ومن ثم فالكلام الثابت للبارى سبحانه هو - فيما يذكر الغزالي - الكلام النفسى وهو قديم قائم بذاته تعالي ليس بصوت ولا حرف وإنما الأصوات والحروف الحادثة هى دلالات عليه (٣) ، وهو سبحانه يعد متكلما بكلام زائد على ذاته لا بمجرد الذات (٤).

أيضا يرد الغزالي على دعوى المعتزلة المخالفين - فى كون الكلام قديما وفيه أخبار عما مضى ، وكيف يكون الخلق به مأمورين منهيين فى الأزل ولم يخلق سبحانه الخلق - فيعالجها بمثل ماسبق وعالج به مشكلة إتصال علم الباري القديم بالمعلومات الحادثة ، إذ يقول : « البارى تعالي فى الأزل علم بوجود العالم فى وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعد العلم بأنه كان . وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله تعالى

---

١) الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٢٢

٢) المصدر السابق . نفس الصفحة

٣) الغزالي : الرسالة القدسية - ص ٨١ ، وأيضا : الاربعين - ص ١٧ ، وأيضا عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، وأيضا : الكليات لابن البقاء — طبعة بولاق — القاهرة سنه ١٢٥٣ — ص ٣٠٢

٤) الغزالى : عقيدة أهل السنة — ص ١٥٦ ، وأيضا : الاربعين — ص ١٧ ، وأيضا الرسالة القدسية - ص ٨٢

تلك الصفة وهى لم تتغير ، وإنما المتغير أحوال العالم » (١) .

فالأزمنة تعد ـ فيما يرى الغزالى ـ واحدة بالنسبة لله . إذ لا فرق عنده بين ما كان وما يكون وما سيكون ان لو كان كيف كان يكون . ومن هنا كان الكلام بذات البارى وان أخبر عن الماضى لا ينتفى قدمه ، لأنها أخبار متعلقة بالمخبر وهو البارى سبحانه ، والأوقات والأحوال بالنسبة إليه تعالى واحده ، وإنما الذى إختلف باختلاف الأحوال هو اللفظ الدال على كلام النفس القديم القائم بذاته سبحانه .

فالمدلول إذن قديم ، والدال ـ وهو الألفـــاظ ، حادث ، ولذلك جاز مخاطبة المعدوم فى حالة العدم على إقتضاء الوجود ، ما دام وجوده — فيما يشير الغزالى ـ ممكنا وليس مستحيلا (٢) .

ويضيف الغزالى أن البارى سبحانه علم أن المعدوم سيوجد ، فاذا كان تعالى قادراً قبل وجود المقدور ـ على ما ذهب المعتزلة ، جاز أن يكون آمرا ناهيا قبل وجود المأمور والمنهى (٣) . وعليه لا يشترط الغزالى كون المأمور موجودا حال الامر ، بل يشترط كونه معلوما ـ أى معلوم الوجود ، إذ لا يتصور أمر من يعلم إستحالة وجوده (٤) ، وذلك لان «خلاف المعلوم محال وقوعه ، ولكنه ليس محالا لذاته ، بل هو محال لغيره ، والمحال لغيره

---

١) الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٢٩

٢) المصدر السابق : ص ١٣٣ ، وأيضا : الرسالة القدسية ـ ص ٨٢

٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٣٤

٤) المصدر السابق : ص ١٣٣ ـ ١٣٤

في إمتناع الوقوع كالمحال لذاته »[١].

ويفصل الغزالى ذلك موضحا أن المعتزلة ، إذا كانو قد إستبعدوا كون الكلام قديما ، وهو يتعلق فى الوقت نفسه بالامر والنهى ، ولا مأمور ولا منهى فى الازل ، فان إستبعادهم هذا كان سببه — فيما يذكر الغزالى — تقديرهم الكلام صوتا وأحرفا فقط ، وأنه لا سبيل إلى رد ما ذهبوا إليه فى هذا الشأن إلا بافهامهم الكلام النفسى ، وهو يختلف إختلافا بينا عن الكلام باعتباراته الإنسانية[٢] (الامر والنهى والخبر) . وهذا الكلام مؤداه ، القول بأنه يقوم بذات البارى خبر عن إرسال نوح ، يكون معناه قبل إرساله : انا نرسله ، وبعد ارساله : انا أرسلنا ، ويكون اللفظ مختلفا باختلاف الاحوال ، أما المعنى القائم بذات الله ، وهو حقيقة الخبر من حيث تعلقه بمخبر ذلك الخبر – وهو ارسال نوح فى الوقت المعلوم – فلا يختلف[٣] . أيضا فقوله تعالي (إخلع نعليك)[٤] ، هو لفظه تدل على الامر ، ومفهوم الامر أنه اقتضاء وطلب يقوم بذات الآمر ، ولا يشترط قيامه بذات الآمر أن يكون المأمور موجودا ، ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور ، فاذا وجد كان مأمورا بذلك الاقتضاء ، دون أن يتجدد إقتضاء آخر[٥] .

---

١) المصدر السابق : ص ١٥٢

٢) المصدر السابق : ص ١٣٢

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) سورة طه : آية ١٢ .

٥) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٣٣ ، أيضا : الرسالة القدسية – ص ٨٣

وفى ذلك يستدل الغزالى كما استدل من قبل غيره من الأشاعرة ، بمثال الوالد الذى ليس له ولد ، والذى يقوم بذاته اقتضاه طلب التعلم من ولده على تقدير وجوده ، إذ يقول : «وكما عقل قيام طلب التعلم وارادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده ، حتى اذا خلق ولده وعقل ، وخلق الله له علما متعلقا بما فى قلب أبيه من الطلب ، صار مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده له ، فليعقل قيام الطلب الذى دل عليه قوله عز وجل (اخلع نعليك) بذات الله ومصير موسى (ص) مخاطبا به بعد وجـــوده ، اذ خلقت له معرفه بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القـديم » (١) .

فالغزالى يذهب متابعا أمامه الأشعرى فيجيز أن يقـوم بذات الله أمر دون وجود المأمور ، وهو لا يشترط فى ذلك الا كون المأمور معـلوم وجوده لله ، أمافهم المأمور للأمر فهو ما لا يشترطه الغزالى ـ خلافا للمعتزله إذ يرى أنهم اذا كانوا يجيزون وجود المأمور ولا أمر ، فانه يلزمهم من ذلك أن يجيزوا الأمر ولا مأمور (٢) .

---

١ ـ الغزالى : الرساله القدسيه — ص ٨٢

٢ ـ الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٣٣ . ونود الاشاره الى النقد الذى وجهه الآمدى للغزالى فى هذا الصدد ، حيث يرى أن الغزالى اذا كان قد ألزم المعتزله بهذا الالزام ، فانه قد كشف بذلك عن سوء احاطته بمذهبهم ، اذ أن مذهبهم لايقضى بوجود مأمور يكون الأمر بالنسبة اليه تقديريا وليس حقيقيا ، كما يقدر وجود العقد فى البيع والنكاح بالنسبة =

الواقع أننا نلاحظ أن رأى الغزالي في هذا الصدد يعد متعارضا الى حد كبير ، إذ نراه يجيز أحيانا أمر المأمور ولا يشترط أن يكون المأمور فاهما للأمر [١]. ثم نراه يذهب فى موضع آخر الى رأى مخالف تماما لهذا الرأى، اذ يقرر منتحلا مذهب أهل السنة ، أن حقيقة التكليف فى نفسه ـ وهو من أقسام الامر — أنه كلام ، وله مصدر وهو المكلف ولا يشترط فيه سوى

= الى تحقيق ثمراته وأحكامه . وإذا فانه لا يلزم — فيما يذكر الآمدى من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به ، أن نقدر وجود المأمور لأن يتعلق به الأمر ، إذ هو غير مفيد الا مع وجود شرطه وهو علم المأمور وفهمه للامر ، مما يكون متعذرا فى حق المعدوم (غاية المرام فى علم الكلام ـ نشرة المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ـ لجنة أحياء التراث الاسلامى ـ تحقيق حسن فهمى عبد اللطيف ـ القاهرة سنة ١٩٧١ ـ ص ١٠٦ ـ ١٠٧) . هذا وأن كان المعتزله ـ فيما يذكر لنا التهانوى ـ يعرفون الشىء ، بأنه المعلوم وليس الموجود ، على نحو ما قاله أهل الحق ، ولذلك ذكر أهل الحق أن المعتزلة بهذا قد أدخلوا المعلوم ضمن دلالة لفظ (شىء) ، لأن المعلوم يشمل الموجود والمعدوم « كشاف اصطلاحات الفنون ـ طبعة كلكتا ـ جا ـ ص ٢٧٢ وأيضا : التمهيد للباقلانى ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ ـ ص ٤٠) . ومن هنا يظهر لنا التناقض الواضح بين القولين ، وان كنا نرجح أن يكون رأى التهانوى هو الأصح والأقرب الى مذهب المعتزلة الصحيح الوارد فى مؤلفاتهم .

١ ـ الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٣٤ .

كونه متكلما . كما أن له مورد وهو المكلف ويشترط فيه أن يكون فاهم للكلام ، حيث أن تكليف الصبي والمجنون الجماد لا يسمى تكليفا ولا خطابا ، لان هؤلاء لا يتحقق فيهم شرط الفهم .

ويرى الغزالي أن الخطاب والتكليف هما عبارتان عن معنى واحد ، إذ التكليف هو نوع من أنواع الخطاب . وكما أن للتكليف مصدر ومورد فان له أيضا متعلق ، وهو المكلف به ، والغزالي لا يشترط فيه سوى أن يكون مفهوما للمكلف ، أما أن يكون المكلف به ممكنا ، فهذا مالا يشترط الغزالي لتحقيق صحة الكلام ، اذ التكليف كلام ، فاذا صدر الكلام ممن يفهم فيما يفهم مع من يفهم وكان المخاطب دون المخاطب ، فانه يسمى بذلك — فيما يقول الغزالي — تكليفا ، واذا كان المخاطب مثله سمى التماسا ، وأن كان المخاطب فوقه سمى دعاءا وسؤالا . فالطلب أو الاقتضاء في ذاته يعد واحدا ، غير أن الاسماء تختلف عليه باختلاف النسبة (١) .

ونحن بعد ذلك نرى الغزالي يذهب مذهبا آخرا يعد مشابها لرأية السابق الى حد ما ، وفيه يشترط أن يكوق المأمور فاهما لرأى الآمر على سبيل العلم الكشفي لما في نفس الآمر ، دون التلفظ بما يدل على الاقتضاء الباطن (٢) .

وانطلاقا من ذلك يذهب الغزالي متابعا لأسلافة من الأشاعره الى أن كلام الباري سبحانه يعد قضيه واحده ، سواء لم يتصف بكونه أمرا ونهيا

---

١ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٥٠

٢ - المصدر السابق : ص ١٣٣

وخبرا واستخبارا الا عند وجود المخاطب واستكماله شرائط الخطاب - كما ذهب هو وجميع من سبقه من الأشاعره سوى الأشعرى ، أو كان متصفا بذلك فيما لم يزل - على ما ذهب الأشعرى - وفى كلا الحالين ، فانه يعد واحدا (١) . حيث أن الاختلاف فيه انما يرجع - فيما أكد الأشعرى - الى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات (٢) .

يقول الغزالى فى ذلك : « وان عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات ، فليعقل صفه واحده للذات هو كلام بجميع مادل عليه عليه بالعبارات » (٣) .

فاذا اعترض الفلاسفة والمعتزله بقولهم أنه : إذا جاز أن تكون صفه واحده هي الامر وهى والنهى وهى الخبر وأن تنوب عن هذه المختلفات من أقسام الكلام ، لجاز أن تنوب صفه واحده عن العلم والقدره والحياة وسائر صفات الذات ، وإذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون

---

١ - المصدر السابق : ص ١٣٤ . أيضا : نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٢٩١ - ٣٠٣ ، أيضا : أصول الدين للبغدادى ص ١٠٨ ، أيضا : غاية المرام فى علم الكلام للآمدى ص ١٠٤ ، أيضا : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ١٧٥ وما بعدها ، وأيضا : الكليات لابى البقاء ص ٢ ، ٣ ، ٣٠٣

٢ - الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٣٤ ، وأيضا : غاية المرام فى علم الكلام للآمدى ، ص ١٠٥

٣ - الغزالى : الرسالة القدسيه ص ٨٢

فيها معنى القـدره وسائر الصفات من غير زيادة على الذات (١) ، وهذا هو بعينه مذهب الفلاسفه والمعتزله ، وهو الذى طالما وجـه الغزالى وأساتذته من الأشاعره نقدهم اليه ، ونعنى بذلك نفيهم للصفات - فيما أوضحناه فى الفصول السابقة وسنزيده وضوحا فى الفصل القادم باذن الله عند بحثنا لمعالجة الغزالى أئمته لقضية العلاقة بين الذات والصفات .

ويحاول الغزالى الاجابة عن هذا الاعتراض ، عن طريق التوسط بين كلا مذهبى الخصوم وهما ، المعتزله المتبنيين لمذهب (الافراط) (٢) حيث أثبتوا صفاتا لانهاية لآحادها من العلوم والكلام والقـــدرة بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وبين مذهب الفلاسفه والمتبنيين مذهب (التفريط) اذ نفوا الصفات عنه سبحانه فلم يثبتوا الا ذاتا واحده تؤدى جميع المعـانى وتنوب عنها (٣) .

ويوضح الغزالى ذلك متابعا أئمته من الأشاعره - وبخاصـة الأشعرى بقوله ، أن أقسام الكلام من الأمر والنهى والخبر اذا كانت تعد مختلفة فيما بينها ، فانها ليست مختلفة بالذات ولكنها تختلف من جهه تغاير متعلقاتها (٤) مما لاينفى وحدتها . فاختلاف التعبيرات عن الكلام الأزلى ، ليس لتعدد فى نفسه ، بل لتعدد المتعلقات واختلاف الاضافات ، وذلك لايعد تناقضا - فيما

---

١ - الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٦ ، ١١٧

٢ - المصدر السابق : ص ١١٨

٣ - المصدر السابق : نفس الصفحة

٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة

يرى الغزالي – وإنما يوجب التناقض هو التعبير عن الأمر من جهة ما عبر عنه بالنهي، ومن جهة ما عبر عنه بالخبر [١].

يقول الغزالي: « كل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها، فلا يمكن أن يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات، فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة، وكذا الصفات السبعة، وأن تكون الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة، أشد من المباينة بين الصفتين. وأما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق. فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية، وهو أنه لا يوجب تباين المتعلقات فيها، تباينا وتعددا » [٢].

فإذا كان كلام الباري وهو الكلام النفسي يعد قديما فهو والألفاظ والحروف التي هي دلالات عليه حادثة، فهل يعتبر كلامه سبحانه المكتوب في المصاحف، والمحفوظ في الصدور، والمقروء بالألسنة حالا في تلك الأشياء، وهو قديم وهي حادثة [٣]؟

يجيب الغزالي على ذلك بنفس ما أجاب به جميع من سبقوه من مفكري

---

١) المصدر السابق: ص ١٥٠، وأيضا: مقالات الإسلاميين للأشعري – حـ ٢ – ص ١٣٣، وأيضا: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني – ص ٣٠٨ — ٣٠٩، وأيضا: غاية المرام في علم الكلام للآمدي – ص ١١٦ — ١١٧.

٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد – ص ١١٨ — ١١٩.

٣) الغزالي: الرسالة القدسية ص ٨٢، وأيضا: الاقتصاد في الاعتقاد – ص ١٠٩.

الأشعرية ، إذ يرى أن كلام الله سبحانه هو بالفعل مكتوب فى المصاحف ، المحفوظ فى الصدور المقروء بالألسنة ، ولكن ليس معنى كونه مكتوبا أو مقروء أو محفوظا ، أن يكون حالا فى المصاحف أو فى الصدور أو فى الألسنة ، بل أن معنى ذلك أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه ، و هو مفهوم منه ومعلوم [١] . إذ أنه لا يلزم فى كتابة اسم الله تعالى أو كلامه النفسى القديم فى المصحف أن يحل سبحانه فى المصحف ، تماما كما لا تحل النار بكتابة اسمها فى الورق أو بالتلفظ به فى اللسان [٢] .

والغزالى يفرق فى هذا المجال بين الدليل ، وهو الألفاظ والحروف الدالة على كلامه سبحانه النفسى ، وبين المدلول ، وهو ذات الكلام . فالحال فى المصاحف هو الأصوات والحروف الحادثة والدالة على كلام الله النفسى والقديم ، دون ذات الكلام [٣] . وهذا يفسر – فيما يذكر الغزالى –

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٩ — ١١٠ ، وأيضا الرسالة القدسية – ص ٨٢ ، وأيضا عقيدة أهل السنة – ص ١٥٦ ، وايضا الاربعين فى أصول الدين ص ٧ ، وأيضا موافقة صريح المعقول لإبن تيمية حـ ٢ ص ١٦٨ . وأيضا نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٠٩ — ٣١١ ، وأيضا مقدمة (مناهج الادلة لابن رشد) للدكتور محمود قاسم ص ٦٧ ، أيضا الفصل لابن حزم حـ ٣ ص ٥ وأيضا غايه المرام فى علم الكلام للامدى ص ١١١ .

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٠ ، وأيضا الرسالة القدسية ص ٨٢ .

٣) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٠ ونشير فى ذلك إلى أن الحشوية قد ذهبوا فى مقابل مذهب المنزلة إلى قدم الحروف والالفاظ =

انعقاد الاجماع على وجوب احترام المصحف وتحريم مسه على المحدث « إذا الحروف أدلة على ذات الكلام ، وللأدلة حرمة ، إذ جعل الشرع لها حرمة ، فلذلك وجب احترام المصحف ، لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى »[1] .

= والمداد – كما يذكر ذلك ابن تيميه حاكيا موقف السلف تجاههم (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول حـ ٢ ص ٦٤—١٦٨ ومابعدها) .

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٠ . ويهمنا هنا أن نشير أيضا إلى النقد الذى وجهه ابن حزم إلى الغزالى وأئمته حين ذهابهم إلى حدوث الدلالات وقدم المدلول – حيث يرى متمذهبا بالمذهب المعتزلي ، أن كلام الله كلام هو نفسه القرآن وليس غيره ، وأنه سبحانه ليس له إلا كلام واحد هو الموجود بالمصاحف والمتلفظ بالألسنة . يقول ابن حزم ما مؤداه أن القول بالقرآن والقول بكلام الله هو لفظ مشترك بين خمسة أشياء ، أربعة منها مخلوق وهى المتلو والمكتوب والمحفوظ وعيسى ، والخامس ليس بمخلوق وهو كلام الله . إلا أن ابن حزم يعود فيتفق معهم – الأشاعرة – فيما ذهبوا إليه ، إذ يقول « فانه لا يصح أن نقول أن كلامه سبحانه أو القرآن مخلوق، ووجب ضرورة أن يقال أن القرآن لاخالق له ولامخلوق ، وأن كلام الله تعالى صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة ، بل واجب أن يطلق نفى تلك الصفة التى للبعض على الكل » . فمن الواجب إذن أن نقول – فيما يذكر ابن جزم – بأن القرآن غير مخلوق و كلام الله غير مخلوق (الفصل فى الملل والنحل : حـ ٣ ٤—٧) .

ونحن نرى أن ابن حزم لم يزد فى ذلك على ما قاله الغزالى وأئمته ، وهو إن خالفهم فيما يتعلق بقولهم بحدوث الدلالة وقدم المدلول ، إلا أنه قد =

رابعاً: اثبات الغزالي أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة:

فاذا كان كلام الله سبحانه النفسي يعد قديما ، وكانت الأصوات والحروف الحادثة دلالات على هـذا الكلام وكان القرآن وهو المقروء بالألسنة والمكتوب فى المصاحف ، وهو في ذلك الوقت مؤلف من أصوات وحروف حادثة يقرؤها القارىء . فهل يعد القرآن بذلك كلاما لله ؟ (١).

يعالج الغزالى الإجابة على دعوى المعتزلة السابقة بمثل ما سبق لأئمته من الأشاعرة أن عالجوها به ، حيث يفرق فى سبيل ذلك بين : القراءة ، والقرآن (٢) ، فيرى أن المقروء بالألسنة هو كلام الله تعالى وهو الكلام النفسى القديم القائم بذات البارى والذى ليس بصوت ولا حرف . أما القراءة التى هى فعل القارىء بلسانه فهى حادثة ، لأن فعل القارىء غير سابق على وجود القارىء ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث (٣) . أما القرآن فانه قد يطلق أما لإراده معنى المقروء بالألسنة ، فيكون فى هذه الحالة قديما غير مخلوق ، ويقرر الغزالى أن هذا هو المعنى بقول السلف بأن القرآن كلام الله غـير مخلوق . كما أن القرآن قد يطلق ويراد به القراءة

= انتهى إلى نفس ماانتهوا إليه وصرحوا به من التأكيد على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وإن لم يصرح هو بذلك لسبب أو لآخر .

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١١٠ .

٢) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

٣) المصدر السابق ، ص ١١٠ — ١١١ ، وأيضا مقالات الاسلاميين للاشعرى ، جـ ٢ ص ٢٧٠ .

التى هى فعل القارىء ، وهى حادثة (١) . إذ أنه لما كان وجود فعل القراءة بعد متأخرا على وجود القارىء ، وكان القارىء مخلوقا ، والمخلوق لا يصدر عنه إلا مخلوق ، كانت قراءة مخلوقه ، وإن دلت على ذات الكلام القديم (٢) .

فاذا كان تفسير الغزالى لمشكلة خلق القرآن فيما سبق توضيحه هو كون القرآن قديما غير مخلوق باعتبار المقروء ، وأنه حادث باعتبار قراءة القارىء – وهو عين تفسير أساتذته من الأشاعرة لهذه المشكلة . فكيف أمكنه إذن التصدى لدعوى المعتزلة القائلة بثبوت كون القرآن كلاما باجماع الأمة ، وهو فى الوقت نفسه مؤلف من سور وآيات ، ولها مقاطع وأول وآخر ، وكلها حادثة . كما أنه يعد أيضا معجزة للرسول (صلى الله عليه وسلم) باجماع ، والمعجزة هى فعل خارق للعادة ، وكل فعل هو – فيما يذكر المعتزلة – مخلوق (٢) ، مما يدل دلالة قاطعة على أن كلام الله تعالى ليس بقديم .

---

١) المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وأيضا الرسالة القدسية ص ٨٢ .

٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١١ ، وأيضا غاية المرام فى علم الكلام للآمدى ص١٠٧ . ويجدر بنا أن نشير فى ذلك إلى أن المعتزلة قد أنكروا أن يكون القرآن معجزة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، لأنه مكون من حروف وأصوات أوجدها الله وهى بذلك تعد حادثة ، وعند وجودها انعدمت وانقضت – انطلاقا من مذهبهم فى القول بشيئية المعدوم ، إذ المعدوم يعد موجودا قبل خروجها إلى الوجود ، فاذا خرج انعدم وانتفى ، ولذلك نراهم يذهبون إلى أن ما أتى به الرسول (صلى الله عليه وسلم) ليس هو القران ، وإنما هو مثال له ، كما هو مثال له ، كما هو الحال فى قراءتنا لشعر أحد الشعراء فان ما نقرأه من شعره بألسنتنا ليس هو عين ما كتبه ، ولكنه مثله . وهــذا هو ما حدى =

فاذا كان المعتزلة يحاولون بذلك اثبات حدوث القرآن الذى هو كلام الله ـ فيما يذكرون تأسيسا على كونه مؤلف من حوادث ـ إذ أنهم لم يثبتوا سوى الأصوات والحروف منكرين الكلام النفسى ، فان الغزالي يناقش دعواهم محاولا إبطالها ، حيث يرى أنهم إذا احتجوا باجماع الأمة على كون القرآن كلام الله ومعجزة الرسول (ﷺ) فقد عنى الإجماع بذلك المقروء لا القراءة ذاتها ، أما بخصوص كون القرآن مؤلف من آيات وسور وهى مؤلفة من حروف ولها مقاطع مما يوجب حدوثها ، فان مقصدهم هو أنها دلالات حادثة على الصفة القديمة ، وهى القراءة .

ويرى الغزالى أن السبب الذى حدا بالمعتزلة إلى انتحال هذا المذهب ، هو جهلهم بأن لفظ (القرآن) (١) يطلق فى اللغـة لمعنيين ، فاما أن يطلق

= بالجبائى (الأب) ـ فيما يذكر الآمدى ـ إلى القول بأن الله تعالى يخلق كلامه عنـد قراءة كل قارىء وكتابة كل كاتب ، وذلك فراراً من قول أسلافه بتقضى الحروف والأصوات بمجرد الوجود ، وهو من أجل ذلك زعم أن الكلام هو الحروف المنظومة ، لا الأصوات المتقطعة (غاية المرام فى علم الكلام للامدى ، ص ١٠٧ ـــ ١٠٨) أيضـا (مقالات الإسلامين للأشعرى ، حـ ٢ ص ٢٦٢-٢٦٩) ، وأيضا (الارشاد للجوينى ص ١٢٣).

١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص١١٢ ، وأيضا الأسماء والصفات للبيهقى ـ تحقيق الكوثرى ـ ص ٢٧٢ ، أيضـا غاية المرام فى علم الكلام للامدى ص ٩٥، وأيضا الكليات لأبى البقاء ص ٣٠٣ . ويذكر الفيروزابادى صاحب (القاموس المحيط) ، أن معنى القرآن هو الجمع والضم ، مثل قـول القائل : قرأت الناقة أى حملت (القاموس المحيط لإبن يعقوب الفيروزأبادى، المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٩١١ ، باب الهمزة فصل (القاف).

لإرادة القراءة . وإما أن يطلق لإرادة المقروء ، فان اسم القديم هو – فيما يذكر الغزالي – لفظ مشترك بين معنيين ، إذا أثبت لأحد المعنيين لم يستحل نفيه عن الثانى [١] . فاذا كان إجماع السلف قد انعقد على كون القرآن كلام الا غير مخلوق ، فقد أرادوا بالقرآن المعنى الثانى ، وهو المقروء والذى هو صفة قديمة قائمة بذات الله وهو الكلام النفسى [٢] . أما دلالات حدوثه من التأليف والتركيب من السور والآيات والمفاتح والمقاطع ونحو ذلك مما لا تحتمله معنى القديم ، فقد أراد به السلف – فيما يقول الغزالي – العبارات الدالة على الصفة القديمة ، وهي القراءة [٣] .

ويوضح الغزالي ذلك مستندا إلى قول الشاعر

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا [٤]

إذ يقول أن المراد بالقرآن فى البيت هو القراءة ، ومما يؤكده قول

---

١) الغزالى : الاقتصاد في الاعتقاد – ص ١١٢ ، وأيضا : الأسماء والصفات للبيهقى ، ص ٢٥٨ – ٢٦٩ ، وأيضا : غاية المرام فى علم الكلام للامدى ، ص ١٠٨ .

٢) الغزالي الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١١٢ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين للاشعرى ، حـ ٢ ص ٢٧٠ .

٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١١٢ .

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة . وهذا البيت منسوب لحساب ابن ثابت (ديوان حسان بن ثابت – نشرة دار صادر – بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ٢٤٨) .

الرسول (ﷺ) : (ما أذن الله لشيء كأذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن) (١) ، فاذا أضفنا إلى ذلك ، فيما يذكر الغزالي - قول السلف السابق بأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأنه معجزة وهى فعل لله وتعد بذلك حادثة ، لأن القديم لا يكون معجزا والمعجز مخلوق ، كان ذلك كله يؤل فيما لا يقبل الشك علي أن القرآن هو لفظ مشترك بن معنى القديم والحادث (٢) .

من ذلك بمكننا القول أن الغزالي قد استطاع أن يجد حلا مناسبا لمشكلة خلق القرآن عن طريق رفعه التناقض القائم بين مذهبه ومذهب المعتزلة ، وهو تناقض يعد فى أغلب جانبه لفظيا ، حيث أبطل قدم ما أثبتته المعتزلة معجزة، وهو الأصوات والحروف ، وأثبت قدم ما أنكرت المعتزلة إعجازه وهو الكلام النفسى .

فاذا اعترض المعتزلة بقولهم أن كلامه سبحانه إن لم يكن محدثا وكان قديما ، لما أمكن لموسى (ﷺ) أن يسمعه ، لأن المسموع فى الشاهد ليس سوي الأصوات والحروف ، وهى حادثة (٣) . وهم يستدلون على صحة ذلك بقوله تعالى ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فيأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ (٤) .

---

١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٢ . وهذا الحديث رواه البخارى ومسلم فى الصحيح ، كما يذكر ذلك البيهقى فى (الأسماء والصفات - ص ٢٦٢ — ٢٧٣) .

٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٢ .

٣) المصدر السابق : ص ١١٣ .

٤) سورة التوبة : آية ٦ .

وقد استطاع الغزالى أن يجيب على هذه الدعوى بصورة أدق وأوقع من الصورة التى أجاب بها أسلافه من منكرى الأشعرية ، إذ حاول رد دعواهم بطريقة مماثلة للطريقة التى رد بها دعواهم السابقة ، حيث فرق بين مسموع النبي ومسموع غيره (١) بقوله ، أن لفظ المسموع هو لفظ المسموع هو لفظ مشترك يطلق باطلاقين ، فأما أن يطلق ويراد به مسموع موسى ، كما فى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) (٢) وهو الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى وهى الكلام النفسى الذى بصوت ولا حرف ، وفى هذه الحالة لا يكون المقصود منه المسموع فى الشاهد وهو الأصوات والحروف التى هى دلالات على الصفة القديمة، ولكن من الجائز - فيما يذكر الغزالي - أن يكون موسي قد سمع كلام الله بمعنى أن البارى قد خلق له فهمه والإحاطة به ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتا ولا حرفا (٣) .

ويضيف الغزالى أن لفظ المسموع قد يطلق لمعنى آخر ، فيراد به الأصوات الدالة على الصفة القديمة ، وهو المسموع المشرك المشار إليه بقوله تعالى (وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)،

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٣ .

٢) سورة النساء : آية ١٦٤ .

٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٣، أيضا الأسماء والصفات للبيهقى - ص ١٩٢ ، وأيضا : تعليق الكوثرى على الأسماء والصفات للبيهقى ص ١٩٢ - هامش ، وأيضا : مقالات الاسلاميين للأشعرى - ح ٢ ص ٢٥٩ .

فسماع المشركين لقوله تعالى - فيما يرى الغزالي - سماعهم للاصوات والحروف الدالة على كلامه تعالى النفسى القديم ، لا مدلوله (١) . وهذا هو الفارق بين مسموع موسى (ص) ، وبين مسموع المشرك . فالأول سمع كلامه سبحانه النفسى القديم الذى ليس بصـــوت ولا حرف والذى الألفاظ والأصوت دلالات عليه ، والثانى لم يسمع سوى الأصوات والحروف الدالة على هذا الكلام النفسى القديم دون ذات الكلام .

أيضا يرى الغزالى أنه يمكننا أن نجد تفسيرا للاشكال الوارد فى الآية السابقة فى القول ، بأن الكلام قد يطلق فى اللغة اطلاقا مجازيا فتسمى الدلالات باسم المدلولات ، فيكون بذلك الكلام الحقيقى . وهو المدلول ، هو الكلام النفسى ، إلا أن الألفاظ نظرا لدلالتها عليه تسمى كلاما (٢) على سبيل المجاز ، كما تسمى فى الوقت نفسه علما ، فيكون معنى كلام المتكلم هنا هو أنه دال على العلم الذي فى نفسه (٣) .

كذلك يذهب الغزالى إلى أنه يمكن حل الإشكال السالف فى الآية عن طريق تفسير اسم المسموع بمعنى المعلوم (٤) . ويقول الغزالى : « وأما فى اسم المسموع فان المعلوم بسماع المعلوم بسماع غيره قد يسمي مسموعا ، كما يقال ، سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ، ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله ، بل المسموع كلام الرسول الدالة على كلام الأمير » (٥).

---

١) الغزالي : الإقتصاد فى الإعتقاد - ص ١١٣ .
٢) المصدر السابق : ص ١١٣ ، وأيضا : الكليات لأبى البقاء ص ٣٠٣ .
٣) الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد - ص ١١٣ .
٤ ، ٥) المصدر السابق : نفس الصفحة .

كان هذا هو استعراضنا لمذهب الغزالي في اثباته الكلام للبارى صفة من صفاته الذاتية القائمة بذاته سبحانه . وقد تناولنا بحثه باضافة إيماننا منا أن هذا الجانب من مذهبه الكلامي لم يبحث حتى الآن بحثا كافيا ، ولا نجد بين أيدينا عنه سوى آراء متفرقة متناثرة هنا وهناك ، مبعثره في مؤلفاته العديدة، مما لا يعطينا صورة كاملة عن هذا الجانب من مذهب إثبات الصفات وعسانا نكون قد استطعنا تغطية بحثه لهذا الموضوع من جميع جوانبه .

على أننا قد لاحظنا في معرض بحثنا لهذا المجال أن آراء الغزالي فيه قد تضاربت إلى حد ما ، بحيث يمكننا القول بأنه في اثباته لكلام البارى – ورغم متابعته لأئمته السابقين عليه من الأشاعرة . ومذهبهم في ذلك ينبىء عن نفسه وضوحا وجلاء – كان متناقضا . ولعل السبب في ذلك يرجع – فيما نرى – إلى انتحاله مذهب الصوفية في نهاية حياته ، وهو ما تبدو آثاره واضحة في مؤلفاته الأخيرة وخاصة رسالته (مشكاة الأنوار) ، والتي نجد فيها آراء صوفية في مسألة الكلام ، جاءت متعارضة تعارضا واضحا مع ما سبق أن أورده الغزالي في مؤلفاته الكلاميه . كالاقتصاد والجزء الأول من الإحياء وغيرها . ونعني بذلك نظريته في المطاع (١) .

---

(١) أورد الغزالي هذه النظرية في كتابه (مشكلة الأنوار ومصفاة الأسرار) . والمطاع كلمة وردت في القرآن في قوله (مطاع ثم أمين) سورة التكوير – آية ٢٠ ، وقد عنى الغزالي فيها متفقين في ذلك مع د. عفيفي شيئا شبيها بما يسمى بالأمر الإلهي ولم يعن به جبريل (ص) ، وهذا الأمر الإلهى هو موجود . لا هو بالله ولا بالعالم ، بل بواسطة بينهما تعمل الإرادة الإلهية عملها عن طريقه ، وبذلك استطاع الغزالي – فيما نرى – أن يزيح عن =

ونحن لذلك نبسط تلك الآراء موضحين تعـارضها تاركين للباحث فى هذا المجال أن تحكم على مدى صحة ما ذهبنا إليه .

= نفسه شبهة تجسيم هذا الأمر الإلهى ، والتي وقع فيها أئمته من مفكرى الأشعرية . وقد عدد الغزالى فى تفصيله لهذه النظرية أنواع المحجوبين عن معرفة الحقائق الإلهية ، حتى وصل إلى طبقة المحجوبين من الخاصة ، وهم المحجوبون بمحض الانوار ، وهم درجات . فمنهم من يعرف الله عن طريق الصفات ويعرف صفات الله تحقيقا ويدرك أنها قديمة وأن إطلاقها عليه تعالى غير إطلاقها على البشر ، ولكنهم لا يعرفون الله بهذه الصفات ، بل يصفونه بها بالإضافة إلى المخلوقات ، وهم يقولون أن الرب المقدس عن معانى الصفات هو محرك السموات ومدبرها وخالق العالمين ونحو ذلك . والغزالى يعنى بهذا الصنف – فيما يذكر د. عفيفى – المتكلمين وبخاصة الأشاعرة .

وهناك صنف آخر ، ترقوا عن هؤلاء ، لأنهم عرفوا أن السموات كثيرة وأن لكل سماء محركا خاصا اصطلح تسميته بالملك ، وأن نسبة الملائكة إلى الأنوار الإلهية كنسبة الأنوار المحسوسة إلى الكواكب ، ثم أنهم أدركوا أن السموات كثيرة يحيط بها فلك واحد يتحرك الجميع بحركته ، فقالوا إن الرب هو المحرك للفلك الأقصى الذى يحتوى على الأفلاك جميعها ، لأن الكثرة منفية عنه – ويبدو أنه يعنى بهذا الصنف الفلاسفة .

أما الصنف الثالث ، فهم الذين ترقوا عن هؤلاء وأولئك ، من حيث أنهم أن تحريك الإفلاك بطريق المباشرة ينبغى أن يكون خدمة للرب وطاعة له وعباده ، وأن الذى يقوم به عبد من عبيده يسمى ملكا ، ونسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسـة ، فزعموا أن =

وتوضح ذلك بقولنا ، أن الغزالى وإن ذهب معارضا للفلاسفة منكرا

= الرب هو المطاع ، لامباشرة بل بالواسطه ، وبذلك يكون الرب هو وجد محركا للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة . .

ويذكر الغزالى أن الصنف الرابع من هؤلاء هم الواصلون يقول الغزالى أن هؤلاء : « تجلى لهم أن المطاع موصوف بصفة تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ ، وأن هذا المطاع إلى الوجود الحق – وهو الله – نسبة الشمس إلى النور المحض ، أو نسبة النار إلى جوهر النار الصرف ، فتوجهوا من الذى يحرك السموات ، ومن الذى أمر بتحريكها : فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم ، إذ أن وجوده منزه ومقدس عن جميع ما وصفناه من قبل» . وعليه كان المطاع فيما ذهب الصنف الأخير وهم الواصلون من الصوفية – فيما نرجح – موجود غير الذات الإلهية المنزهة ، متصف بصفات تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ اللذين لا يتصف بهما غير الله ، وهذا المطاع هو الذي يحرك الأفلاك ويدبر الكون ، وعن طريق هذا المطاع ، يتوصل العبد إلى معرفة الموجود المنزه عن كل ما أدركه البصر البصر والبصيرة . وهذا المطاع – فيما يري الصنف الرابع من المحجوبين وهم الواصلون من الصوفية – ليس هو الله ، ولكنه أيضا ليس شيئا آخر غير الله ، بل أن نسبته إلى الله كنسبة الشمس إلى النور المحض ، أى كنسبة الصورة إلى الجوهر (مشكاة الأنوار – طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ – ص ٥٤ – ٥٦) وأيضا نظريات الإسلاميين فى الكلمة للدكتور عفيفى – بحث بمجلة كلية الآداب – مجلد ٢ عدد ١ – مطبعة المعهد العلمى الفرنسى – القاهرة سنة ١٩٣٤ – ص ٤٤-٤٦) وأيضا (مشكاة الأنوار – تحقيق د. عفيفى – =

دعواهم ، حين ذهابهم إلي اعتبار الكلام النفسى غير زائد على علم البارى سبحانه وإرادته وقدرته ، فان حاصل مذهبه ـ الغزالى ـ فى هذا الموضوع إنما يؤكد اعتباره الكلام النفسى هو والعلم الإلهى سواء أو أنه نوع من العلم الإلهى ، وأن ما أوحى به البارى إلى رسله ليس إلا صوراً حادثة من هذا العلم . وهذا هو عين ما ذهب إليه الفلاسفة فى هذا المجال .

وبذلك يكون الغزالى قد عالج البحث فى صفة الكلام ، وكان مذهبه أشعرياً ممزوجا بالمذهب الفلسفى ، إذ ثبت أنه سبحانه متكلم بكلام نفسى قديم قائم بذاته . وهو واحد فى ذاته وإن اختلف بتنوناب علمه على من يريد إكرامه (١) . وبذلك يكون الكلام النفسى الذى أثبته الغزالى لله

= الهيئة العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٧٣ ـ ص ٩١ ـ ٩٢) .

ويعتبر د. عفيفى أن درجة الواصلين عند الغزالى هى منزلة فى التصوف شبيهة بمنزلة (تنزيه التوحيد) عند ابن عربى (الفتوحات المكية لابن عربى ـ حـ ٢ ص ٧٦٣ ومابعدها) . أيضا : فهو يربط بين المطاع بالمعنى الذي أورده الغزالى ، والذى نرجح أن يكون مقصود الغزالى به أنه العقل الإلهى أوالقوة العاقلة التى تدرك عن طريق آثارها وأفعالها، والتى بها يتصل الإنسان بطريق الوحى أو الالهام . يصل د. عفيفى بين المطاع بهذا المعنى وبين البرزخ أو الخليفة فى نظرية ابن عربى فى الكلمة ، وهو يعتبر أن نظرية الغزالى فى المطاع ، هي نظرية فى الكلمة كنظرية ابن عربى ، غير أن نظريته تعد اسلامية فى مختلف نواحيها (نظريات الإسلاميين فى الكلمة ـ ص ٤٥ ـ ٤٦) .

١) ملا عبد الرحمن الجامى : الدرة الفاخرة ـ ملحق بكتاب أساس =

سبحانه هو العلم الإلهى بعينه ، وهو ما ذهب إليه الفلاسفة ، وإن اختلف الغزالي معهم فيما يتصورهم الوحى .

ونحن نتيجة لذلك نقول متفقين مع د. عفيفى[1] فيما ذهب إليه ، من أن صفة الكلام التى أثبتها الغزالى للبارى أو بمعنى آخر كلام البارى ، ليس شيئا زائدا على العلم الإلهى الذى هو حقيقة هويته تعالى ، فهو لا يعنى بكلا الله النفسى القديم سوى علمه القديم ، والذى هو منبع كل علم وكل وحى وإلهام يفيضه الله على من يشاء من أنبيائه وأوليائه . والغزالى بذلك يعد متابعا لمذهب السلف ، وليس متابعا لمذهب أئمته من الأشاعرة، والذين نفوا أن يكون كلام الله هو العلم الإلهى [2] .

= التقديس لفخر الدين الرازى - طبعة الكردى - بدون تاريخ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

١) أبو العلا عفيفى : نظريات الاسلاميين فى الكلمة - بحث بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد٢ - عدد١ - نشرة المعهد الفرنسى- القاهرة سنة ١٩٣٤ - ص ٤٢ .

٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل - حـ ٣ - ص ٤ . ويقرب مما ذهب إليه الغزالى فى هذا المجال قول الفضالى، وهو من متأخرى الأشعرية (توفى ١٢٣٦ هـ) ، أن معنى كلام الله النفسى أنه شىء يشبه العلم أو الفكر . غير أن الفضالى كان أكثر دقة من الغزالى ومن تابعه من متأخرى الأشعرية ، حيث فرق فى هذا الشأن بين الشاهد والغائب ، فذهب إلى أن الفارق بين الحديث النفسى الانسانى والحديث النفسى الإلهى، هو أن الأول يعد حادثا والثانى صفة قديمة . فليست الألفاظ الموجودة بالمصاحف =

فاذا أضفنا إلى سبق ، تجويز الغزالى أحيانا القيام الأمر بنفس المأمور بالقوة ، دونما تلقى ما يدل على هذا الأمر من الألفاظ (١) ، إذ أنه أباح تكليف المأمور فى هذه الحالة بالقوة سواء مع عدم فهم المأمور (٢) ، أو مع العلم بعجزه (٣) – لكان ذلك كله بمثابة دلائل تشير إلى صحة ما ذهبنا إليه فى دعوانا بوجود عناصر صوفية بادية فى نظرية الغزالى فى الكلمة أو بمعنى آخر فى بحثه لصفة الكلام ، وهو ما يفسر تناقض أراءه . فى نواح متفرقة من بحثه فى هذا المجال .

ونحن بذلك ننتهى إلى القول . بوجود طابع رئيسى مميز للغزالى فى الكلام ، وهو الطابع الأشعرى الكلامى، ثم أنه ينحو نحوا صوفيا خصوصا فيما يتصل بنظريته فى (المطاع) . وبذلك فان فكر الغزالى فى هذا المجال يعد خلطا للاراء الأشعرية بالآراء الصوفية .

= – فيما يذكر الفضالى – بكلام الله ، كما أن معانى تلك الألفاظ التى نفهمها منها ليست بكلام الله ، ولكنها ألفاظ تدل على معنى ، وهذا المعنى ، وهذا المعنى مساو لما نفهمه من الكلام القديم القائم بذات الله ، ولو كشف عنا الحجاب وعرفناه (كفاية العوام للفضالى – ص ٧٥ – ٧٧) .

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٣٣ .

٢) المصدر السابق : ص ١٣٤ .

٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٥٠ — ١٥١ .

خامساً : الأصول الفكرية الأشعريه فى بحث الغزالى لصفة الكلام

إذا كنا قد أستعرضنا – فيما سبق – مذهب الغزالي فى إثباته لكلام الله فان هذا المذهب لم يكن مستحدثا ، أحدثه الغزالى من لا شيء ، بمعنى أنه كان وليدا لفكر الغزالى وحده دون تأثير من غيره من المفكرين سواء كانوا أشاعره أو متكلمين أو فلاسفة ، بل أن مذهبه فى هذا المجال كان فى أغلب نواحيه مذهبا أشعريا ، إذا أستثنينا من ذلك أعتباره الكلام غير زائد على العلم الإلهى .

ومما يؤكد ذلك ، أننا إذا نظرنا مثلا إلى مذهب الأشعرى فى هـــذا الموضوع – وهو شيخ ومؤسس المذهب الأشعرى ، لوجدنا أن مذهب الغزالى يبدو كأنه صورة مطابقة تماما لمذهب امامه وشيخه الأشعرى إذ يثبت الأخير كون البارى متكلما بكلام أزلى ، ودليله على ذلك هو الدليل الأشعرى التقليدى فى اثبات الصفات ، إذ أنه قد يثبت كون البارى حيا ، والحى يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهى ، كما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر ، فلو لم يتصف سبحانه بالكلام . لـــكان متصفا بضده من الخرس والعمى والسكوت ، وهى نقائض يتعالى سبحانه عن الاتصاف بها[١] .

---

١) الاشعرى : اللمع – ص ١٧ ، وأيضا : الإبانة عن أصول الديانة – تحقيق د . فوقية حسين – ص ٦٦ – ٦٧ ، أيضا . نهاية الإقـــدام فى علم الـكلام للشهرستانى – ص ٢٦٨ ، وأيضا : محصل أفـكار المتقدمين والمتأخرين للرازي – ص ١٧٣ .

أيضا يثبت الاشعرى أن الله يعد متكلما بكلام زائد على ذاته [١]، إذ لا يخلو أن يكون متكلما لنفسه أو بكلام . وهو ينفى أن يكون البارى متكلما لنفسه ، لأنه ليس بمحل للحوادث . فلم يبق إلا أنه متكلم بكلام [٢] فالكلام عند الأشعرى هو ما أوجب لمحله كونه متكلما [٣]. ومن ثم فالبارى عنده متكلم بكلام قائم بذاته .

كذلك يثبت الأشعرى أن كلام البارى يعد قديما , لأنه لما يثبت أنه سبحانه متكلم بكلام ، فانه يتبع ذلك أن يكون كلامه إما قديما أوحادثا. فان كان حادثا , فأما أن يحدث سبحانه فى ذاته ، أو فى محل ، أو لا محل . ويستحيل أن يكون قد أحدثه فى ذاته ، إذ أنه ليس بمحل للحوادث ، كما يستحيل أن يحدثه لا فى محل ، لأن الغرض لا يكون إلا فى محل ، إذ لو أحدث البارى تعالى كلامه فى جسم من الأجسام لكان الجسم هو الأمر الناهى . ولما ثبت أستحالة أن يأمر وينهى بكلام الله غيره ، صح أنه أزلى وقائم به لا بغيره ، فالبارى إذا متكلم وكلامه قديم [٤].

أيضا يستدل الاشعرى على قدم كلام البارى بدليل آخر ، أصبح هو الآخر تقليد لدى من تلوه من الأشاعره ، وهو أنه لو كان البارى لم يزل غير متكلم ، لكان لم يزل موصوفا بضد الكلام ، والقديم يستحيل عدمه ، كما

---

١) الشهرستانى : الملل والنحل ـ حـ ١ ـ ص ٩٦

٢) الأشعرى : اللمع ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٢

٣) الجوينى : الإرشاد ـ ص ١٠٤

٤) الأشعرى : اللمع ـ ص ٢٢

أنه لا يجوز حدوثه ، مما يوجب ألا يكون البارى قائلا ولا آمراً ولاناهيا فلما لم يكن ذلك جائزا فى حقه تعالى ، لانه ممن لا يستحيل عليه الكلام ، فانه يثبت من ذلك كونه لم يزل متكلما [١] .

والاشعرى يستدل على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق بأدلة عقلية ونقلية : دأب على الاستدلال بها جميع من تلاه من الاشاعرة ، إذ يذكر قوله تعالى (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) [٢] ، فيرى أنه لو كان القرآن مخلوقا ـ كما يذهب المعتزله إلى ذلك ـ لكان مقولا له كن ، والقرآن قوله الله ، ومن ثم يستحيل أن يكون قوله مقولا له بالقول (كن) ، وإلا تسلسل الامر إلى ما لا نهاية ، وهو محال [٣] .

فاذا أعترض المعتزلة بأن من الجائز أن يكون معنى قوله (أن نقول له كن فيكون) أى نكونه ، فيكون من غير أن نقول له شىء فى الحقيقة [٤]

---

١) المصدر السابق : ض ١٧ ، وأيضا : الإبانة ـ ص ٧١ ، وأيضا : نهاية الإقدام فى علم الكلام الشهرستانى — ص ٢٦٨

٢) سورة النحل : آية ٤٠

٣) الاشعرى : اللمع — ص ١٥ ، وأيضا : الإبانة — ص ٨١ – ٨٢

٤) الاشعرى : اللمع ـ ص ١٥ ، وأيضا الإبانة ـ ص ٦٦ . ويشير فى ذلك إلى أن ابن حزم قد وجه نقده للمعتزلة فى ذهابهم إلى ذلك ، حيث يتفق مع الاشاعرة فيما ذهبوا اليه فى هذا الشأن ، ويرى أن قول المعتزلة بأنه سبحانه لم يزل قائلا ﴿ كن ﴾ لكل ما كونه أو يريد تكوينه ، يعد =

فان الاشعرى يجيبهم ، بأنه كما لا يجوز أن يكون معنى أردناه - فعلناه - وبذلك تنتفى الارادة ، فانه يستحيل أن يكون معنى قوله (كن فيكون) أى نكونه بدون قول [١] . وهو فى ذلك يؤول قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) (٢) ، بأن الجدار لا ارادة له ، وانما معنى يريد أن ينقض هنا هو أن ينقض بالعقل . وهو يرى أنه لا يجوز للمعتزلة أن يستشهد بهذه الآية ، لان الارادة لا تجتمع مع الجماديه ، والبارى سبحانه مريد فى الحقيقة ، فكما أنتفى ذلك فى الارادة فانه ينتفى الكلام ، لان الجامع بينهما واحد ، فهو مريد بارادة ومتكلم بكلام [٣] .

كذلك ينفى الاشعرى ادعاء المعتزلة بحدوث كلام الله فى غيره وأنه تعالى متكلم به . حيث يرى أنه إذا جاز ذلك فى الكلام ، فانه يجوز فى القدره والعلم ، فيقدر ويعلم بقدرة وعلم يحدثها فى غيره ، ثم أن اخص اوصاف هذه الافعال انما ترجع - فيما يرى الى محالها (٤) .

= قولا فاحشا ، ولذلك فهو يلزمهم مذهب الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم ، بل ويرميهم بالكفر (الفصل فى الملل والنحل — حـ ٣ — ص ٧ — ٨) .

١) الاشعرى : اللمع - ص ١٥ ، وأيضا : الإبانة - ص ٧ - ٦٠ .

٢) سورة الكهف : آية ٧٧

٣) الاشعرى : اللمع - ص ١٦ - ١٧

٤) الشهرستانى : نهايه الاقدام فى علم الكلام - ٢٦٨ ، وايضا : اللمع - ص ٢٢ - ٢٣ .

أيضا من أدلة الاشعرى النقلية التى استدل بها أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والتى أستفادها ورددها من بعده تلامذته من الاشاعره — قوله تعالى (ألا له الخلق والأمر) [١] ، وهو يفسر الآية بنفس تفسير أحمد بن حنبل لها فى رسالته « الرد على الجهمية » ، إذ يرى أن أمر الله هو كلامه ، والأمر غير الخلق ، لأنه ذكر الخلق أولا والأمر منفردا . مما يدل على أنه بخلافه [٢] ، فكلام الله هو — فيما يرى الأشعرى — غير الله ، وهو هنا يفارق مذهب السلف وعلى رأسهم أحمد بن حنبل [٣] .

كذلك يستدل الأشعرى على قدم كلام الله بقوله تعالى (قل لو كان

---

١) سورة الأعراف : آية ٥٤

٢) الأشعرى الإبانة — ص٦٤ — ٦٥ ، وأيضا : الاعتقاد للبيهقى — ص ٣٢ .

٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل — ح ٣ — ص ٤ ، وتشير فى ذلك إلى أن الأشعرى وإن أثبت هو ومن تابعوه من الأشاعرة كلاما لله هو صفه من صفاته القديمة القائمة بذاته والمغايرة له ، إلا أنهم قد جسموا هذه الصفة فنسبوا اليها صفات الخلق والتدبير ، ونسب الغزالى اليها صفة الإيحاء — فيما سبق أن وضحناه — حيث ذهبوا إلى أن من كلام الله كلمة التكوين والامر الإلهى ، وهذا الامر الإلهى يعد قديما ، لان الله تعالى فيستعمله فى مقابلة الخلق ، وهو بذلك ينسبون لله — فيما يذكر د . عفيفى — عالمين ، عالم الخلق — وهو العالم المحسوس ، وعالم الامر — وهو العالم المعقول أو العالم الروحى ، ويرى د . عفيفى أن نظرية الاشعرى وتلامذته هذه =

البحر مداداً لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ﴾ (١) ، حيث يذكر أن معنى الآية هو أن كلمات الله لا يلحقها للفناء ، مما يدل على قدمها وأنتفاء حدوثها (٢) . أيضا فلو كان كلام الله مخلوقا ، لنجم من ذلك أن تكون اسماءه وهى فى القرآن مخلوقة ، ولو كانت اسماؤه مخلوقة ، لكانت وحدانيته مخلوقه وكذلك علمه وقدرته وباقى صفاته (٣) - تعالى عن ذلك .

ولكن الاشعرى إذ اثبت قدم القرآن بما تقدم ذكره من ادلة عقلية ونقلية ، فهل يمكننا بذلك القول بأنه كان يعنى به . قدم اللفظ والمعنى - وهو مقاله الحشوية ورعاع الحنابلة ، كما يدل على ذلك تصريحه فى (الابانة) إذ يقول : « لا يجوز ان يقال ان شيئا من القرآن مخلوق ، لان القرآن بكماله غير مخلوق » (٤) فهل كان يعنى بقوله هذا قدم اللفظ والمعنى .

= تعد بعيدة عن روح الإسلام ، حيث أنها تثبت قديمين هما : الذات والصفات ، فضلا عن أنها تسند الخلق والتدبير فى الكون لشخصية أخرى غير الله ، وكأن الله سبحانه لا يخلق أبتداء من غير واسطة ، بل الذى يخلق ويدبر وتتقوم السموات والارض به إنما هو الله بواسطة هذه الصفة (نظريات الإسلاميين فى الكلمة للدكتور أبو العلا عفيفى - ص ٤٣ - ٤٤) .

١) سورة الكهف : آية ١٠٩

٢) الاشعرى : الإبانه — ص ٦٧ ، وأيضا : الاعتقاد البيهقى — ص ٣٤ .

٣) المصدر السابق : ص ٧٣ ٤) المصدر السابق : ص ١٠١

خاصة اذا وضعنا فى الاعتبار أنه لم يصرح بمقـاله التالون له من الأشاعره من قدم الكلام النفسى وحدوث الحروف والأصوات ؟

الحقيقة أننـا نرى من جانبنـا ، متفقين مع ما أرتآه د. موسى [1] وما ذهب اليه د. أحمد أمين [2] وكذلك الشيخ أبوزهره [3] ، فضلا عن أبن تيميه وتلميذيه ابن قيم الجوزيه وأبن الجوزى ، ومعتمدين فى ذلك على مانقله عنه الشهرستانى فى قول له [4] ، اذ يذكر أن الأشعرى قد ذهب إلى القون بقدم المعانى لا الألفاظ متابعا بذلك ابن حنبل وليس الحنابله ، وأن هذا هو المأثور عنه فى كتب تلاميذه والمؤرخون لمذهبه .

فأبن عساكر مثلا ينقل عن الجوينى ، الذى يذكر رأى الأشعرى فى هذا المجال ، إذ يقـول : « قالت المعتزله : كلام الله مخلوق مبتدع ، وقالت الحشويه المجسمه . الحروف المقطعة والأجسام التى يكتب عليها والألوان التى يكتب بها وما بين الدفتين كلهـا قديمـه . فسلك الأشعرى طريقا بينهما وقال : القرآن كلام الله قديم غير متغير ولا مخاوق ولا حادث ولا مبتدع ، أما الحروف والاصوات والمحدودات بمخلوق مبتدع » [5] .

---

١) جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها - ٢٢٤ - ٢٢٥

٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام جـ ٤ - ص ٧٦ ، وأيضا : الملل والنحل جـ ١ ص ٩٦ .

٣) الشيخ أبو زهرد : أحمد بن حنبل — طبعة القـاهرة سنة ١٣٦٧ ص ١٣٢ .

٤) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ٩٦

٥) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٥٠ - ١٥١

نقول ذلك دون أن يقدح فيما ارتأيناه ، النص الذى أورده الأشعرى فى (الابانه) ، ولا ماذهب اليه د. قاسم (١) ، من أنه قد وجد الأشعرى قريبا من أبن حنبل فى قوله فى (الابانه) بقدم القرآن ، إذ أن ابن حنبل لم يقل بقدوم الحروف والألفاظ ، بل قال بقدم المعانى ، وقد تابعه فى قوله هذا الأشعرى . وبذلك تسقط دعوى د قاسم ومن قاربه فيما ذهب اليه كالدكتور غرابه ، الذى ذهب متبابعا الشهرستانى (٢) فقال بأن الأشعرى ، قد لزم الصمت فى الاجابه على السؤال : ما هو القديم فى القران : ألفاظه ومعانيه ، أم المعانى والمدلولات فقط ؟ (٣)

والأشعرى بعد ذلك يرى ، مثلما ارتأى جميع من تلوه من الأشاعرة ومنهم الغزالي ، أن القرآن مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، متلو بالألسنه . والقرآن عنده يتلى ويقرأ على الحقيقة ، غير أنه لم يجيز القول بأنه متلفظ به ، لأن التلفظ فى اللغه معناه الرمى (٤) .

يتضح مما سبق أن الأشعرى ، وان قال بقدم كلام الله ، فقد أراد بذلك الكلام النفسى وليس الألفاظ والحروف ، ان المتكلم عنده هو من

---

١) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدله لأبن رشد ص ٦٦ - ٩٦

٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٣٢٠ - ٣٢١

٣) حموده غرابه : الأشعرى ص ١١٨ ، أيضا : اللمع للاشعرى — نشره د. غرابه — طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ ص ٣٣

٤) الاشعرى : الابانه — ص ١٠٠ - ١٠١ ، وأيضا : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٢٧١ ، حـ ١ ص ٣٤٦

قام به الكلام ، لا من فعل الكلام (١) ـ فيما ذهب المعتزله . يقول الشهرستانى معبرا عن رأى الاشعرى ، ومفرقا بينه وبين ماذهب اليه متأخرو الحنابله وهم القائلون بقدم القرآن : ألفاظه ومعانيه ، « ولقد كان الامر فى أول الزمان على قولين : أحدهما القدم ، والثانى الحدوث . والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبه والآيات المقروءه بالالسنه . فصار الآن الى قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات ، وقدم الكلام والامر الذى تدل عليه العبارات » (٢) .

هذا وان ذهب الشهرستانى فى موضع آخر الى القول ـ نقـــلا عن الاشعري ، بقدم الاصوات والحروف (٣) . ويمكننا تفسير هذا الغموض الذى يكتنف مذهب الاشعرى فى هذا المجال بقولنا إن الاشعرى أحيـانا يجعل الكلام صفة فعل ، حين يريد به الالفاظ والاصوات ، وأحيانا أخرى يجعله صفه ذاتيه ، حين يريد به الكلام النفسى .

والاشعرى بذلك يتفق مع ما ذهب اليه ابن كلاب فى قوله بقدم القرآن ، بل و يصرح بذلك فى (الابانه) . غير أنه يمكن القول بأن الفارق بينهما ، أن ابن كلاب يقول بقدم القرآن القائم بالذات لأنه يعتـبر الـكلام صفة

---

١) الشهرستانى : الملل والنحل حـ ١ ص ٩٦

٢) المصدر السابق : ص ٣١٣

٤) المصـــدر السابق : ص ٣١٣ ـ ٣١٧ . وقد رد عليه أبن تيميه مصححا ما ذهب اليه ، ومدافعا عن مذهب السلف فى كتابة (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) حـ ٢ ـ ص ١٦٠ ـ ١٦٢ ـ ١٧٠ ـ ١٧٤ .

ذاتيه (١) . أما الاشعرى فقد جعل كلام الله يطلق باطلاقين الكلام النفسى القديم ، وهو القائم بذات الله ، والكلام المكون من حروف وأصوات ، وهو الحادث .

ومن البين الجلى أن مقـالة الاشعرى السالفه فى قدم الكلام النفسى وحدوث الالفاظ والحروف والاصوات ، هى بعينها مقالة الغزالى فى هذا المجال هو ومن سبقوه من مفكرى الاشعريه ، والذين نقلوا عن الاشعرى ما ارتآه فى هذا الجانب من مذهبه .

فالغزالى على سبيل المثال أن كان قد ذهب — فيما أوضحنا سالفا — الى القول ، بأن كلام الله يعد واحد وأن تكثرت أسماؤه ، فقد سبقه الى القول بذلك الاشعرى ، مستدلا على ذلك بقوله ، أنه لما ثبت كون الكلام معنى قائما بذات الله ، وأن كل معنى أوصفه له فهى واحده ، فان كل مادل على أن علمه واحد ، وقدرته واحده ، وارادته واحده ، يدل على أن كلامه واحد . لوكان كلامه كثيرا لم يخل : أما أن يكون أعدادا لا تتناهى ، واما أن يكون أعدادا متناهيه . والاعداد اللامتناهيه محال ، لان ما حصره الوجود من العد فهو متناة . وأن اقتصر على عدد دون عدد ، فاختصاصه يستدعى مخصصا ، والقـديم لا اختصاص له . والصفة الازليه اذا كانت متعلقة ، وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لان نسبتها الى الكل واحده . فلما استحال الوجهان ، صح وثبت أن كلامه سبحانه واحد (٢) .

---

١) الاشعرى : مقالات الاسلامين جـ ٢ ص ٢٠١

٢) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام — ص ١١٤ ، وأيضا : المواقف اللايجى : ص ٢٩٥ .

وابن كلاب يذهب - فيما يحكي لنا الاشعرى - إلى أن البارى سبحانه لم يزل متكلما ، وأن كلامه صفة قديمة قائمة بذاته ، وأنه ليس بمخلوق ، كما أن كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف - ولا يخفى أن ماذهب إليه ابن كلاب فى هذا المقام ، هو عين ما أسماه الاشعري أو تلامذته بعده بالكلام النفسى - أيضا يذهب ابن كلاب إلى أن كلامه سبحانه واحد لا ينقسم ولا يتغاير، وأن الرسم وهو الحروف متغاير ، أما الكلام فواحد غير متغاير وإن تغايرت التعبيرات عنه . وأنه سبحانه لم يزل متكلما قبل أن يسمى كلامه أمراً أو نهياً .

نقول هذا وإن اختلف ابن كلاب مع الاشعرى فى اعتبار البارى لم يزل مخبرا ولم يزل ناهياً (١) .

واذا كان هذا هو مذهب الاشعرى، فان تلميذه الباقلانى قد تمذهب فى هذا المجال بمذهبه ، حيث ذهب إلى أن الله متكلم ، وكلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، لم يزل ولا يزال موصوفا بها ، كالعلم والقدرة والارادة سواء . وهو ينفى أن يكون الله بالقرآن مخلوقا أو غير مخلوق (٢) ، إذ يذهب مذهب شيخه فى (الإبانة) ، فيقرر أن القرآن بألفاظه ومعانيه قديم . يقول الباقلانى « كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وارادته » (٣) .

---

١) الاشعرى : مقالات الإسلاميين - ج ٢ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩

٢) الباقلانى : رسالة الحره - نشرة الكوثرى ص ٦٢

٣) الباقلاني : رسالة الحره - نشرة الكوثرى - ص ٢٧١

مخلوقا أو غير مخلوق ، الى مجال آخر هو اثبات الكلام النفسى أو نفيه ، وقد استمر الخلاف بينهما على النحو السابق عند التالين له من الأشاعرة [١] .

فاذا كان الغزالى قد أجاز تعلق الامر بالمأمور المعدوم على تقدير الوجود فانه يكون بذلك متابعا لامامه الاشعرى ، والذى اختلف فى ذلك مع شيخه ابن كلاب . ففى الوقت الذى ذهب فيه ابن كلاب متفقا مع المعتزلة الي نفى جواز توجيه الخطاب للمعدوم ، فان الاشعرى قد أجاز كون المعدوم مأموراً منهياً مخاطباً بالأمر الأزلى ، ولم يشترط فى ذلك صحة الوجود حتى يصح الخطاب [٢] .

وفى ذلك ينقل لنا الشهرستانى قول كل من ابن كلاب والاشعرى فى هذه المسألة فيقول : « ذهب شيخنا عبد الله بن سعيد إلى أن كلام الله فى الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف» [٣] أما عند الاشعرى فكلام البارى

---

١) الايجى : المواقف فى علم الكلام ص ٢٩٤ ، وأيضا : تعليق الكوثرى على رسالة الحره للباقلانى ص ٦٩ هامش ، وأيضا : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ١٨٤ .

٢) الشهرستانى : نهايه الاقدام فى علم الكلام — ص ٣٠٣ ، وأيضا : أصول الدين للبغدادى ، ص ١٠٨ ، أيضا : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيميه — جـ ٢ — ص ١٧٥ وما بعدها ، وأيضا : فى علم الكلام للدكتور أحمد صبحى — جـ ٢ ص ٥٨ .

٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام — ص ٣٠٤ ، وأيضا : =

لم يزل متصفا بكونه أمراً ونهياً وخبراً . والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود [١] .

وبذلك يكون الاشعرى قد نظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الأزلى ، فهو على صفة واحدة وإن تعلق بأنحاء متعددة ، أو توجه إلى مخاطبين محدثين ـ فكما يذكر لنا ذلك د. صبحي [٢] ، وهو يعتبر الاشعرى بذلك شيخا للغزالي فيما ذهب إليه فى هذا المجال ، حيث اعتبر الغزالي الكلام دالا على علمه تعالى وليس غيره ، ويكون الغزالي بذلك متابعا لأهل السنة كما ذكره ابن حزم ، لا مذهب الاشعرى ، ونحن نخالف د. صبحى فيما ارتآه فى هذا الصدد ، وإن كان نعتبر الغزالى مطوراً لمذهب الاشعرى فى هذا المجال وليس محدثاً له .

فاذا كان المعتزلة ، كالنظام ، قد نفوا أن يكون القرآن معجزا من جهة التأليف والنظم والبلاغة، وأن اعجازه فى هذا المجال يرجع إلى صرف البارى للناس عن أن يأتوا بمثله [٣] ، فانه عند الأشعرى وجميع من تلوه من

= الإرشاد للجوينى ص ١١٩–١٢٠ ، أيضاً : المحصل للرازى ـ ص ١٨٤ أيضا : طبقات الشافعية للسبكى ج ٢ – ص ٥١ ، أيضـا : تعليق الكوثرى على تبيين كذب المفترى لابن عسكر ـ ص ٤٠٦ .

١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ـ ص ٣٠٤ ، وأيضـا : الارشاد للجوينى ـ ص ١٢٠ .

٢) أحمد صبحى فى علم الكلام ـ الطبعة الرابعة ـ ج ٢ ص ٥٨

٣) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ـ ح ١ ـ ص ٢٩٦ ، وأيضا =

الأشاعرة ، بالإضافة إلى نفر من المعتزلة[١]، يعد موجزا من هذه الناحية[٢] هذا وإن اختلف الأشاعرة فيما بينهم فى جهة الاعجاز بالتحديد[٣].

ولكن ابن حزم ينقل لنا رأيا آخر الاشعرى، يذهب فيه إلى أن موطن الاعجاز فى القرآن هو فى كلام النفس ، لا النظم والبلاغة ، ويعزو ابن حزم رأى الأشعرى هذا إلى ذهابه إلى وحدة كلامه تعالى[٤].

وبعد فقد استعرضنا فيما سبق مذهب الأشعرى فى إثباته الكلام للبارى صفة قائمة بذاته سبحانه ، وهو واحـــد لا تعدد فيه ، متمايز مغاير لذاته تعالى[٥] ، وهو غير علمه ، خلافا لما ذهب إليه السلف ، أن كلام الله هو علمه وليس غيره[٦].

بقى لنا أن نقول ، إن الاشعرى وإن أثبت الكلام للبارى بالمعنى النفسى، فانه يكون بذلك - ومن تابعه من الأشاعرة - ناقلا لمذهب كلاب ، وإن كان مختلفا معه بصورة أو بأخرى .

= أسرار الفصاحة للخفاجى - طبعة الخانجى - ص ٤ ، أيضا :

Dugat (G.) : Histoire des Philosopheset des Théologiens musulmans Paris Maisonneave 1878. Prèface P. XXII-XXIII.

١) الاشعرى : مقالات الاسلاميين - حـ ١ ص ٢٦٦

٢) الشهرستانى : الملل والنحل - ١ - ص ٩٧

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل - حـ ٣ - ص ١٠

٥) أبو العلا عفيفى : نظريات الإسلاميين فى الكلمة - ص ٤٣

٦) ابن حزم : الفصل - حـ ٣ - ص ٤

وابن كلاب يذهب - فيما يحكي لنا الاشعرى - إلى أن البارى سبحانه لم يزل متكلما ، وأن كلامه صفة قديمة قائمة بذاته ، وأنه ليس بمخلوق ، كما أن كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف - ولا يخفى أن ماذهب إليه ابن كلاب فى هذا المقام ، هو عين ما أسماه الاشعرى أو تلامذته بعده بالكلام النفسى - أيضا يذهب ابن كلاب إلى أن كلامه سبحانه واحد لا ينقسم ولا يتغاير ، وأن الرسم وهو الحروف متغاير ، أما الكلام فواحد غير متغاير وإن تغايرت التعبيرات عنه . وأنه سبحانهُ لم يزل متكلما قبل أن يسمى كلامه أمراً أو نهياً .

نقول هذا وإن اختلف ابن كلاب مع الاشعرى فى اعتبار البارى لم يزل مخبرا ولم يزل ناهياً (١) .

واذا كان هذا هو مذهب الاشعرى ، فان تلميذه الباقلانى قد تمذهب فى هذا المجال بمذهبه ، حيث ذهب إلى أن الله متكلم ، وكلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، لم يزل ولا يزال موصوفا بها ، كالعلم والقدرة والارادة سواء . وهو ينفى أن يكون الله بالقرآن مخلوقا أو غير مخلوق (٢) ، إذ يذهب مذهب شيخه فى (الإبانة) ، فيقرر أن القرآن بألفاظه ومعانيه قديم . يقول الباقلانى « كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وارادته » (٣) .

---

١) الاشعرى : مقالات الإسلاميين - حـ ٢ ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩

٢) الباقلانى : رسالة الحره - نشرة الكوثرى ص ٦٢

٣) الباقلانى : رسالة الحره - نشرة الكوثرى - ص ٢٧١

وهو يستدل على كون الكلام قديما وغير مخلوق بأدلة سمعية ، هي نفس الأدلة التي لجأ إليها الاشعري والتي تابع فيها الأخير أحمد بن حنبل . أيضا فانه يجد في أحاديث الرسول ﷺ واجماع الصحابة دليلا على أن القرآن كلام الله غير مخلوق (١) . وإن لم يكن الباقلاني دقيقا كابن حنبل في إثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، لأنه خشي أن يقول أنه قديم ، وإن كان سياق مذهبه يؤيده كونه قديما ، إذ يرى أنه لو كان مخلوقا ، لم يخل : أن يكون خلقه في نفسه ، أو في غيره أو في شيء . ولا يجوز أن يكون البارى قد خلق كلامه في نفسه ، لأن ذاته لا تقوم بها المحدثات . كما لا يجوز أن يكون خلقه في غـــيره ، وإلا كان ذلك الغير إلها آمرا ناهيا . أيضا فانه لا يجوز أن يخلقه لا في شيء ، لأنه يؤدى إلى وجـــود كلام من غير متكلم .

وهكذا يبطل الباقلاني – متابعا في ذلك إمامه الأشعري ، ومتبوعا بمن تلاه من الأشاعرة – الاحتمالات الثلاثة ، ويبين استحالتها ، فلا يجد في النهاية إلا أنه غير مخلوق (٢) . وهو يفسر آية التكـــوين بنفس تفسير أستاذه الاشعري (٣) . وقد تابعه فيه جميع من تلاه من الاشاعرة .

والكلام عند الباقلاني – كما هو عند أستاذه ومن تابعه من الاشاعرة ،

---

١) المصدر السابق : ص ٦٢

٢) الباقلاني : التمهيد – طبعة بيروت – ص ٢٣٨ ، وأيضاً : رســـالة الحره – ص ٦٣

٣) الباقلاني : التمهيد – ص ٢٣٧ – ١٤٠ – ٢٤١ ، وأيضـــا : رسالة الحره – ص ٦٢

كالغزالى – قديم بقدم البارى ، موجود بوجوده ، موصوف به فيما لم يزل ، ولا يباينه ولا يزايله ، ولا يحل فى مخلوق (١) .

ويستدل الباقلانى على صحة القضية السلفية القائلة بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والتى رددها أستاذه الاشعرى وجميع التالين له من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين ، بقوله : « أن كلام الله تعالى لو كان مخلوقا ، لكان من جنس كلام المخلوقين ، وغير خارج عن حروف المعجم ، ولوجب أن الألف مثل الألف من كلامنا ، وكذلك الدال ، والواو ، وغيرها من الحروف ، ولوجب أن يكون الخلق قادرين على مثله وما هو من جنسه ، من حيث صحة قدرتهم على ضروب الكلام الذى لا تخرج جملته عن حروف المعجم » (٢) .

ومن هنا يذهب الباقلانى – متابعا الاشعرى – إلى أن القرآن يعد معجزة فى النظم والتأليف والبلاغة (٣) ، وأن البشر عاجزين على الإتيان بمثله أو حتى سورة من مثله . يقول الباقلانى على لسان الشهرستانى : « القرآن بسوره وألفاظه وعبارته معجز ، وبمعنى حقائقه وعجائبه معجب » (٤) .

---

١) الباقلانى : رسالة الحره ص ٦٢

٢) الباقلانى : التمهيد – ص ٢٣٩

٣) الباقلانى : إعجاز القرآن – تحقيق وتقديم السيد صقر – طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ – ص ١٠ ، وأيضا : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات للباقلانى – نشرة الأب يسوعى – طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ – ص ٢٦

٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام – ص ٤٥١

ووجه الإعجاز فى القرآن إنما يقع — فيما يرى الباقلانى متابعا أستاذه فى نظم الحروف التى هى دلالات وعبارات عن كلامه تعالى . وليست هذه الحروف والالفاظ بقديمة أو معجزة بمفردها ، ولكنها معجزة لكونها دلالة على كلامه القديم المعجز . وهذا بهذا يخالف المعتزلة . حيث ذهب بعضهم ، كالنظام والنوطى ، إلى أن القرآن يعد غير معجزا إذا ما نظرنا إلى ألفاظه وتأليفه من جهة الصرفة ، ولكن موطن الإعجاز فيه هو من جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب [١] .

ويتابع الباقلانى أمامه الاشعرى — تماما كما تابعها الغزالى — فيرى أن كلام الله مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، متلوا بالألسنة ، غير أنه يفرق بين القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو ، والكتابة والمكتوب ، بقوله : أن وصف القرآن القائم بالله سبحانه وتعالى بالمكتوب والمحفوظ والمتلو ، إنما هو من قبيل وصف المدلول بصفة الدال [٢] . وهو فى ذلك يتفق مع ماذهب إليه التفتازانى كما يحكى عنه الكوثرى .

فالباقلانى يفرق بين كلام الله القديم ، وهو الصفة القائمة بذاته ، وبين

---

١) الاشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ — ص ٢٩٦ ، وأيضا : التمهيد للباقلانى — طبعة بيروت — ص ٢٥٣ — ٢٣٩ ، وأيضا . الفرق بين الفرق للبغدادى — ص ٢٠٨ . ونود أن نشير إلى أن المعتزلة قد انطلقوا فى ذهابهم إلى ذلك من اعتبارهم القرآن فعلا من أفعال التى يحدثها على أيدى المخلوقين ، وليس بصفة من صفاته القديمة .

٢) الباقلانى : رسالة الحره — ص ٧٠

٣) الكوثرى : هامش رسالة الحره للباقلاني — ص ٧٠

القراءة والكتابة والتلاوة ، فهي مخلوقة ، حادثة بأفعال المخلوقين ، أما المكتوب والمحفوظ والمتلو ، فليس إلا عبارة عن كلام الله القديم ، أى الصفة القائمة به ، والتي لا ترتب ولا تقدم ولا تأخر فيها (١) .

وهو يستدل على كون القراءة مغايرة للمقروء ، والكتابة غير المكتوب ، بأدلة سمعية هى نفس الأدلة التى استند إليهـا الاشعرى (٢) فى هذا المقام . ومن أدلة الباقلانى العقلية، أن القراءة أحيانا تكون طيبة مستلذة ، وأحيانا فجة ، وأخرى عالية ، وتارة تكون منخفضة . أيضا فالكتابة أحيانا تكون مرتبة حسنة ، وأحيانا أخرى رديئة ، مما يدل على تغير القراءة والكتابة . وما جازت عليه الأشياء ، فلا يجوز أن يكون إلا صفة الخلق دون الخالق ، إذا القديم لا يتغير والحادث هو المتغير المختلف . فالقراءة صفة للقارىء ، والكتابة صفة للكاتب ، أما المقروء والمكتوب ، فصفة لله تعـالى واحدة لا تختلف ، وانما الاختلاف يقع فى صفات المخلوقين وحدهم (٣) .

ويرى الباقلانى أن كلام الله مسموع لنا على الحقيقة لكن بواسطة والمسموع هو صفة الله القديمة ، أما الحادث فهو سمع السامع (٤) . أيضا يذكر الباقلانى أن الله سمع كلامهُ لخلقـه على ثلاث مراتب ، إذ يقول : تارة بغير واسطة ولكن من وراء حجاب ، كموسى (عليه السلام) ، أسمعه كلامه بلا واسطة وحجبه عن رؤيته تعالى ، وتارة بواسطة ملك أو رسول

---

١) الباقلانى : رساله الحره - ص ٦٨—٦٩

٢) المصدر السابق : ص ٧١—٧٣

٣) المصدر السابق : ص ٨٢—٨٣

٤) المصدر السابق : ص ٨٣

أو قارىء ، وهو استماع الخلق من الرسول عند قراءته للصحابة ، وقراءة الصحابة للتابعين . وتارة بغير واسطة ولا حجاب «ككلامه لنبيه (ﷺ) ليلة المعراج »[١] . وهذا الدليل سبق أن أورده الاشعرى ثم ردده أتباعه من الأشاعرة من بعده .

وكلام الله ليس بصوت ولا حرف ، ولا يفتقر إلى مخارج وأدوات لأن هذه صفات المخلوقين ، وكلامه قديم غير مخلوق ، إذ الحروف يقع بعضها سابق لبعض وكذلك الأصوات ففيها تقدم وتأخر ، ويخالف بعضها بعضا ، وكل ذلك صفة المخلوقين .

ويرى الباقلانى أن القول بقدم الأصـــوات والحروف ـ وهو قول الحشوية ـ يوجب القدم لجميع كلام الخلق ، وقد ثبت أنه متغاير ومتقدم ومتأخر ، فلزم من ذلك حدوثه وانتفاء صفة القدم عنه . والحروف متناهية العدد ، محصورة ، محدودة ، وكل ما له نهاية له بداية ، أما كلامه سبحانه فلا أول له ولا آخر ، وهو كعلمه وقدرته . لا يتناهى[٢] ، كما أنه لا يحل فى شىء من المخلوقات .

والكلام الذى هو صفة لله تعالى عند الباقلانى . كما هو عند الاشعرى ومن تابعه من الاشاعرة ، كالغزالى ـ معنى قائم بالنفس الانسانية ، وعليه أمارات ودلالات هى الألفاظ والعبارات ، وهو معنى واحد لا يتغير بتغير الألفاظ والعبارات الدالة عليـه ، والتى تختلف باختـلاف الألسنة (٣) .

---

١) المصدر السابق : ص ٨٣—٨٥

٢) المصدر السابق : ص ٨٧—٨٨

٣) المصدر السابق : ص ٩٤— ٩٥

يقول الباقلانى : « حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق والمخلوق ، إنما هو المعنى القائم بالنفس . ولكن جعل لنا دلالة عليه ، تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجميع الحروف بعضها إلى بعض كتابة، وتارة إشارة ورمزاً دون الحروف والصوت (١) .

وهو يجيز سماع ما ليس بصوت ولا حرف ، خلافا للمعتزلة المنكرين للكلام النفسى ، حيث يقول : « أليس الله تعالى قد سمى نفسه بانيا ، وهو بان على الحقيقة ، لأنه قال (أم السماء بناها رفع سمكها وسواها) (٢) . ولم نر بانيا على الحقيقة إلا بآله ، فاذا كان بانيا بغير آله ، فكذلك كلامه مسموع منه على الحقيقة بغير واسطة ، ولا يفتقر إلى آله من حرف وصوت »(٣) .

ويتابع الباقلانى شيخه الاشعرى فيثبت أن كلام الله قائم بذاته ، وهو يصل فى معرض إثباته ذلك المعتزلة بالنصارى فى قولهم ، بأن كلام الله مخلوق خلقه الله فى شجرة وغيرها من الأجسام ، وهو ينكر عليهم ذلك كما أنكر اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة فى الناسوت (٤) . ومن البين أن موقف المعتزلة فى ذلك يرجع إلى انكارهم الكلام النفسى الذى أثبته الاشاعرة جميعا ، متقدمين ومتأخرين .

والباقلانى فى النهاية يرى أن كلامه تعالى منزل على قلب الرسول (ﷺ)

---

١) المصدر السابق : ص ٩٥

٢) سورة عبس : آية ٢٧—٢٨

٣) الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ١٢٠—١٢١

٤) الباقلانى : التمهيـــد ـ تحقيق د. الخضيري وأبو ريده ـ طبعة القاهرة ـ ص ١٢٠ — ١٢١

نزول إعلام وإفهام ، ولا نزول حركة وانتقال [١] . وقد تابع الباقلانى الجوينى فيماذهب إليه فى هذا الصدد، فنقل عنه هذا الدليل بالحرف الواحد.

مما سبق يتضح لنا إلى أى حد كان الباقلانى متابعاً لشيخه الاشعرى فيما ما ذهب إليه فى هـذا الموضوع ، بحيث يمكننـا أن نقول أنه قد نقل عن أستاذه مذهبه ، دون أن يحدث فيه تغيير يذكر . وقد بسطنا فيما سبق بعض آراء الباقلاني ، موضحين تطابقها مع آراء شيخه الاشعرى ، وآثرنا عدم التعرض لبقية آرائه فى هذا المجال ، رغم إسهابه فى شرحها ، لأننا نرى أن ماذهب إليه فيها يتطابق تطابقا تاما وما سبق أن أورده أستاذه. ولا يخفى علينا مدى متابعة الغزالى الكليهما فيما أورده فى هذا الصدد.

فاذا تركنا الباقلانى ومضينا نتفحص المذهب الاشعري عند من تلاه من مفكرى الاشعرية ، وجدنا تكراراً وترديداً يكاد يكون حرفيا ، لآراء شيخ المدرسة فالاسفرايينى يذهب إلي أن الله سبحانه متكلم ، لأن من لم يكن موصوفا بهذه الصفـة كان موصوفا بضدها من الخرس ، وهى آفة يتعالى البارى عن أن يوصف بها ، ومن ثم صح وصفه بالكلام [٢] . وهو يعضد دليله العقلي بأدله سمعية من الكتاب ، مثل قوله تعالي (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) [٣] والإذن هو ـ فيما يذكر الاسفرايينى من صفات الكلام [٤] .

---

١) الباقلانى : رسالة الحره ـ ص ٨٥

٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ـ ص ١٤٥

٣) سورة البقرة : آية ١٥٥

٤) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ـ ١٤٦

أيضا فقد وصف سبحانه نفسه في القرآن بالشكور، وشكره للعباد هو مدحه إياهم على طاعته، وذلك أيضا يعد من صفات الكلام. أيضا فمن أسمائه تعالى (الباعث) وهذا يدل — فيما يرى الاسفرايينى — على الكلام، لأن بعث الرسل لا يتم إلا بالكلام [١].

وهو سبحانه متكلم بكلام زائد على ذاته، كما أنه عالم بعلم، وقادر بقدره، ومريد بارادة، وسميع وبصير ببصر، لأن من كان موصوفا بهذه الأوصاف فان هذه الصفات تثبت له، ولا يجوز أن يكون غير الموصوف بها موصوف بهذه الصفات، تماما كما لا يجوز أن توجد الصفات من غير أن يكون الموصوف بتلك الأوصاف موصوفا بها [٢].

أيضا فالبارى — فيما يرى الاسفرايينى متابعا أستاذه الاشعرى ومتبوعا ممن تلاه من الأشاعرة — متكلم بكلام قديم « لأن كل صفة قامت بذات البارى جل جلاله، لم تكن إلا أزلية قديمة، لأن حدوث الحوادث فى ذاته لا يجوز » [٣].

ويفسر الاسفرايينى آية التكوين بالتفسير الاشعرى التقليدى، إذ يرى أنها دلالة على عموم إرادته وقدم كلامه سبحانه، لأنه بين فيها أنه لا يخلق شيئا إلا بأن يقول له (كن)، فلو كان قوله (كن) محدثا، لكان مقولا له بكن، وكذلك الثانى، مما يؤدى إلى التسلسل إلى ما لانهاية [٤]. ومما يدل

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة.

٣) المصدر السابق : ص ١٤٨

٤) المصدر السابق : ص ١٤٩

على عموم كلام البارى فى متعلقاته وفى النهاية عنه(١)- فيما يذكر الاسفرايينى- قوله تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا)(٢).

والبارى متكلم بالكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف ، لأن الأصوات والحروف يعتريها التغير من التقدم والتأخر وغيرها ، مما يستحيل فى حقه تعالى . ولما ثبت أن كلامه سبحانه لانهاية لمتعلقاته . صح وثبت أنه ليس بحرف ولا صوت نظراً لوجوب تناهى الحروف والأصوات (٣).

ولما كان كلام الله قديما ، كان واحدا لاتعدد فيه ، وإنما يختلف باختلاف المتعلقات ، من أمر ونهى وخبر واستخبار ، تماما كما كان علمه سبحانه واحدا ، وإنما يختلف باختلاف التعلق (٤).

أما البغدادى فانه أيضا قد ذهب مردداً لآراء أمامه وشيخه الاشعرى فى هذا المجال كدأبه فى باقى نواحى مذهبه ، إذ يرى أنه سبحانه متكلم بكلام أزلى قائم بذاته ، غير مخلوق ولا محدث ، إذ لا يجوز أن يحدثه تعالى فى ذاته لأنه ليس محلا للحوادث ، ولا فى غيره وإلا كان به متكلما آمرا ناهيا وليس هو تعالى ، أيضا من المحال أن يحدثه لا فى محل ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها . فبطل من ذلك أن يكون كلامه تعالى حادثا ، وصح وثبت

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة .

٢) سورة الكهف : آية ١٠٩

٣) الاسفرايينى : التبصير فى الدين فى ص ١٤٩ — ٥٠ .

٤) المصدر السابق : ص ١٥٠

أنه أزلى قائم بذاته سبحانه (١) .

والقرآن عند البغدادى يعد معجزة للرسـول (ﷺ) باعتبار نظمه وألفاظه ، وباعتبار أخباره عن الغيب (٢) .

وكلام الله واحد وإن انقسم بالتعلق (٣) ، والقراءة غير المقروء ، إذ المقروء كلامه القديم القائم بذانه ، أما القراءة التى هى فعل المخلوقين ، فانها تختلف باختلاف قراءاتهم ، ومن ثم كانت حادثة ، وكان المقروء قديما (٤) .

وكلامه سـبحانه هو – فيما يرى البغدادى – مكتوب فى المصـاحف ، محفوظ فى القلوب ، متلو بالألسنة ، غير أن الكتابة غير المكتوب ، والتلاوة غـير المتلو ، والحفظ غـير المحفوظ . لأن الكتابة والحفظ والتلاوة تختلف باختلاف فاعليها ، ولذلك كانت جميعا حادثة ، بينما المكتوب والمتلو والمحفوظ واحد قديم هو كلام الله (٥) .

والبغدادى فى النهاية يعرض لرأى الاشعرى وإمامه ابن كلاب فى تجويز خطاب المعدوم على تقدير الوجود أو عدمه ، دون أن يختار لنفسـه رأياً منهما .

---

١) البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ٢٠٣ ، وأيضا : أصول الدين – ص ١٠٦ — ١٠٧

٢) البغدادى : أصول الدين – ص ١٠٨ ، وأيضا : الفرق بين الفرق – ص ٢٠٨ .

٣) البغدادى : أصول الدين – ص ١٠٧ — ١٠٨

٤) المصدر السابق : ص ١٠٧ — ١٠٨

٥) المصدر السابق : نفس الصفحه .

فاذا كنا قد فرغنا من استعراض مذهب متقدمى الاشاعرة فى هذا الموضوع ، واتضح لنا من خلاله مدى متابعتهم التامة لامامهم الاشعرى ، فاننا ننتقل من ذلك إلى تلمس المذهب عند المتأخرين منهم ، وعلى رأسهم الجوينى ، استاذه الغزالى وإمامه ، والذى كاد الأخير أن يكون ناقلا لمذهبه فى هذا الصدد ، تماما كما نقل الأول مذهبه عن شيخه وإمامه الأشعرى .

فالجوينى يثبت كون البارى متكلما مستدلا بالدليل الأشعرى التقليدى « إذ قد ثبت أنه تعالى حى ، والحى لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام وأضدادها ، وأضداد هذه الصفات نقائص ، والرب سبحانه وتعالى يتقدس عن سمات النقص » (١) .

والبارى متكلم ، وكلامه قديم أزلى لا مفتتح لوجوده (٢) . ودليل الجوينى على قدم كلام البارى ، وهو أيضا الدليل الاشعرى التقليدى ، إذ أنه لو كان حادثا ، لم يخل : أما أن يقوم بذاته ، أو بجسم من الاجسام ، أو لا بمحل . ويستحيل قيامه بذاته ، لأن ذاته ليست بمحل للحوادث ، كذلك يبطل قيامه بجسم وإلا لزم أن يكون المتكلم هو الجسم ، كما يبطل أيضا أن يقوم لا بمحل « فان الكلام الحادث عرض من الاعراض ، ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها ، إذ لو جاز ذلك فى ضرب منها ، لزم فى سائرها » (٣) .

---

١) الجوينى : لمع الأدله ـ تحقيق د. فوقية حسين ـ ص ٨٥

٢) المصدرالسابق : ص ٨٩ ، وأيضا : الارشاد ـ نشرة د. محمد يوسف موسى ـ ص ٩٩ .

٣) الجوينى : لمع الأدلة ـ ص ٩٠ .

والجوينى يرد على المعتزلة فى قولهم بخلق القرآن ، فيثبت صحة قول السلف بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، بأدلة متنوعة سمعية وعقلية ، آثرنا عدم طرحها نظرا لمطابقتها التامة لأدلة الاشعرى والغزالى ، والتى سبق لنا بحثها فى بداية هذا الفصل .

والجوينى يعرض لأقوال الفرق فى مسألة الكلام ، فالمعتزلة كما تقول بالخلق ، تقول الكرامية بالقدم ، إلا أن القول حادث ، والقرآن عندهم قول ، حيث فرقوا بين القول والكلام ، فقالوا أن كلامه تعالى قديم وليس بمسموع ومعناه القدرة على التكليم والتكلم ، أما قوله فحادث وهو حروف وأصوات مسموعة قائمة بذات الله .

فاذا كانت حقيقة الكلام عند المعتزلة أنه الحروف المنتظمة والأصوات المتقطعة الدالة على أغراض صحيحة [1] ، فهو عند الجوينى « القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه بالإشارات » [2] .

وإذا كانت المعتزلة تنكر الكلام النفسى ، وهو الفكر الدائر بالخلد ، فان الجوينى يحاول إثباته مستنداً إلى اللغة [3] ، وإلى أدلة سمعية يفسرها تفسيرا أشعريا ، بالإضافة إلى أدلة عقلية [4] سبق أن استدل بها الاشعرى وتلامذته من المتقدمين . أيضا يعضد الجوينى دعواه إستنادا إلى بيتين من

---

١) الجوينى : الإرشاد ـ ص ١٠٤ .

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : لمع الأدلة للجوينى ـ ص ٩١ .

٣) الجويني : الإرشاد ـ ص ١٠٨ .

٤) المصدر السابق : ص ١٠٥ ـ ١٠٧ .

الشعر للأخطل (١) نقلها عنه الغزالي في معرض مناقشته المعتزلة في هـــذا المجال ـ فيما سبق أن أوضحناه .

والمتكلم عند الجويني كما هو عند الغزالي ، وهو من قام به كالكلام (٢)، أما عند المعتزلة فانه من فعل الكلام ، أي صح وقوع الفعل منه (٣) ، وهم لذلك لم يشترطوا قيام الكلام بالمتكلم ، كما لا يجب قيام الفعل بالفاعل . ويرتب الجويني علي قوله بأن المتكلم من قام به الكلام ، أن يوجب الكلام حكما لمحله ، وهو كونه متكلما ، لأن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكما(٤). وهذا الإستدلال تواتره الاشاعرة جميعا نقلا عن شيخهم الاشعري .

وينكر الجويني كما أنكر تلميذه الغزالي أن يكون الكلام هو العلم الإلهي أو أن يرد إلى ارادة امتثال المأمور لأمر الآمر، خلافا للفلاسفة (٥).

ويردد الجويني قول الاشاعرة بأن الباري متكلم بالكلام النفسي ، وهو قديم ليس بصوت ولا حرف (٦) ، إذ الحروف تتوالى وتترتب ويقع بعضها مسبوقا ببعض ، وكل مسبوق حادث . أما كلامه تعالى فهو قديم كهو. وهو بذلك يردد علي الحشوية ، الذين ذهبوا إلى القول بقدم القرآن ،

---

١) المصدر السابق : ص ١٠٨ ، وأيضا : لمع الادلة ـ ص ٩١ .

٢) الجويني : الإرشاد ـ ص ١٠٩ .

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤) المصدر السابق : ص ١١١ ، وأيضا : الشامل في أصول الدين ـ طبعة اسكندرية ـ ص ٦٥٨ .

٥) الجويني : الإرشاد ـ ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

٦) المصدر السابق : ص ١٢٧ .

وأنه حروف وأصوات ، وأن المسموع من أصوات القراء هو عين كلام الله . وهو يعرض لرأيهم قائلا : « ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلى ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى » (١) . فالحشوية ترى أن الكلام قديم يحل فى الاجسام ولا يفارق الذات ، ومن هنا فان الجوينى يذهب متابعا أئمته من متقدمي الاشعرية ، فيفسر القرآن بمعنى القراءة (٢) ، ويقرر حدوث القراءة ، وقدم المقروء ، لأنه الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات (٣) .

أيضا يتابع الجوينى أئمته ، فيقرر أن كلامه تعالى مكتوب فى المصاحف،

---

١) المصدر السابق : ص ١٢٨ . نود أن نشير فى هذا المقام إلى أن الجوينى لم يوجه نقده فى هذا الموضع إلى الكرمية ، كما ظن ذلك الأب آلار فى كتابه « مشكلة الصفات الإلهية عند الاشعرى وبعض كبار الاشعرية » طبعة بيروت سنة ١٩٦٥ – ص ٣٩١ . فقد كان الجوينى – فيما نرى متفقين فى ذلك مع د. بدوى – صريحا فى التفريق بينهما حين يجتمعان فى مذهب واحد « الإرشاد – ص ٣٩ » وبذلك يكون الجوينى قد وجه نقده فى هذا المجال إلى الحشوية المبالغين فى التجسيم ، وليس إلى الكرامية ، إذ أنهم لم يكونوا على هذه الدرجة من المبالغة فى التجسيم ، فمذهبهم يتشابه إلى حد كبير مع مذهب الاشاعرة « مذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوى – ج ١ – ص ٧٣٦ هامش » .

٢) الجوينى : الإرشاد – ص ٢٥ .

٣) المصدر السابق : ص ١٣٠ – ١٣١ .

محفوظ فى الصدور ، متلو بالألسنة ، غير أنه ليس حالا ولا قائما بقلب [١] ، فالكتابة حادثة ، والمفهوم من الكتابه وهو المكتوب قديم . والقراءة تختلف عن المقروء ، والكتابه تختلف عن المكتوب ، والحفظ يختلف عن المحفوظ ، إذ المقروء والمكتوب والمحفوظ هو كلام الله القديم القائم بذاته ، وهو الكلام النفسى . أما القراءة التى هى فعل القارىء ، والكتابه التى هى من فعل الكاتب ، والحفظ الذى هو صفة الحافظ ، فكلها حوادث ، غير أن المفهوم منها هو كلامه تعالى القديم [٢] . وهو يستدل على صحة ذلك بأدلة عقلية سبق للأشعرى وتلامذته من المتقدمين أن استندوا اليها ، وقد نقلها الغزالي عن أستاذه بالحرف الواحد أثناء رده على دعاوى المعتزلة .

ويذهب الجوينى متابعا إمامه الاشعرى ، فيجيز أمر المعدوم بالأمر الازلي على تقدير الوجود [٣] ، لأن الامر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون ، إذ ينظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الازلي ، فهو على صفة واحدة ، وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين [٤] . وهو يفسر فى سبيل ذلك السمع بالاحاطة أو الفهم ، وهو ما فعله الاشعرى قبله ، ونقله الغزالى عن أستاذه فيما بعد .

١) المصدر السابق : ص ١٣٢ .

٢) الجوينى : لمع الادلة ــ ص ٩٢ ـ ٩٣ .

٣) الجوينى : الإرشاد ــ ص ١٢١ .

٤) المصدر السابق : ص ١٢٧ .

فاذا كان الغزالى قد ذهب الى تفسير المسموع بمعان متعدده من حيث اللغه ، فى أثناء رده على دعوى المعتزله حين أحالوا أن يكون كلامه تعالى قديم وقد ثبت سماع الرسول صلى الله عليه وسلم له . فان الغزالى بذلك يكون ناقلا لدليل استاذه بالحرف الواحد ، إذ رد الجوينى على دعوى المعتزله السالفه بكون السماع لفظ مشترك فى اللغه يراد به ، تارة الادراك ، وتارة الفهم والاحاطة ، وتارة الطاعة ، وأحيانا يرار به الجواب . فاذا أطلقنا أسم المسموع على كلام الله فانه يراد به فى تلك الحاله كونه مفهوما معلوما ، وهو كلامه سبحانه القديم القائم بذاته ، أما سماع السامع فهو حادث مخلوق [١] .

هو بذلك يجيز خطاب البارى لموسى فى الأزل على تقدير وجوده ، ويفسر ذلك بنفس تفسيره لتعلق العلم الأزلى بالحوادث ، إذ يرى أن المتجدد هو موسى لا الكلام [٢] .

فاذا كان الجوينى قد أجاز أمر المعدم بالأمر الأزلى ، فان ذلك يشير — فيما نري — الى تناقضه . إذا أنه قد أكد فى معرض بحثه للعلل واحكامها ، أن العدم لا يمكن اعتباره عله [٣] ، كما أنه لايجوز أن يكون معلولا ، ولما كان المعلول على مذهبه هو ما أوجبته العله [٤] ، كان ذلك مؤكدا لتناقضه ،

---

١) المصدر السابق : ص ٣٣ – ١٣٤

٢) المصدر السابق : ص ١٢٧

٣) الجوينى : الشامل – ٦٥٨

٤) المصدر السابق : ص ٦٥٠

كما أنه ينهض دليلا على صحة ما أشار اليه د. بدوى (١) ، من أن الجوينى لم يكن مجددا للمذهب الاشعرى - كما وصفه بذلك الكثير من الباحثين ومؤرخى المذهب الاشعرى ، فليست له آراء أصيله أدلى بهـا ، بل أنه اختار من آراء أئمته من شيوخ الأشاعره وبخاصة الأشعرى والباقلانى والاسفرايينى .

ويقرب من هذا الرأى ، ما أدلى به د. أحمـد صبحى (٢) ، وان كنا نأخذ عليه تحيزه الواضح للجوينى وللاشاعرة بوجه عام ، اذ يذكر أنه رغم كون الجوينى قد أضاف الى المذهب الأشعرى اضافات لا يمكن انكارها ، الا أن بحثه فى هذا المجال ليس فيه أدنى تحديد للمذهب .

نعود من ذلك فنقول ، أن الكلام عند الجوينى ، كما هو عند الاشعرى ، واحد يتعلق بجميع متعلقات الكلام ، فهـــو أمر بالمأمورات ونهى عن المنهيات وخبر عن المخبرات ، كالعلم والقدره والاراده (٣) .

والقرآن عند الجوينى - كما هو عند أمامه الاشعرى وتلامذته من من المتقدمين - يعد معجزا ، سواء من حيث النظم والتأليف والبلاغه ، أو من حيث الاخبار عن قصص الاولين والغيوب المتعلقة بالمستقبل (٤) . وهو يذهب - كما ذهب الغزالي متابعا له ، الى أن المعجزات التى تأتى على أيدى

---

١) عبد الرحمن بدوى . مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ٧٠٦

٢) أحمد صبحى : فى علم الكلام جـ ١ ص ١٢٨

٣) الجوينى : الارشاد ص ١٣٦ - ١٣٧

٤) الجوينى : لمع الأدله ص ١١٢

الأنبياء لتأييد دعواهم ليست الا مثبتة للكلام النفسى القائم بذات البارى وليست دالة على ثبوت الكلام [١] ، خلافا للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المعجزات تدل على صدق دعوى الأنبياء بثبوت وصف الباري بالكلام، دون أن يكون لها دلالة أخرى على وقوع هذا الكلام [٢] .

وتفسير ذلك ، أن المعتزلة لما ظنوا أن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به ، ذهبوا فقالوا بأن المعجزة هي دليل صدق على صحة وصف الله بالكلام، بأن يخلق كلامه على لسان رسله ، لا أن يقوم بذاته كلام . ومما لا شك فيه أن مرد ذلك يرجع إلى نفيهم للكلام النفسى سواء فى الشاهد أو فى الغائب .

والجوينى يؤيد صدق دعواه ، بأن يضرب لنا مثالا أورده الغزالى فى معرض رده على المعتزلة فى نفس المجال [٣] . ونشير فى ذلك إلى أن الغزالى قد ذهب متابعا أمامه الجوينى ، مثبتا لدلالة المعجزات التى تأتى بها الرسل على كون البارى متكلما بكلام نفسى ، إذ ارتأى أن بعثة الأنبياء ليس مردها إلا الكلام النفسى القائم بذات الله سبحانه [٤] .

يقول الغزالى فى ذلك : « وقد قام دليل على جواز إرسال الرسل ، فانا

---

١) الجوينى : الارشاد ـ ص ١١٣ ـ ١١٤

٢) المصدر السابق : ص ١١٢ ـ ١١٣

٣) المصدر السابق : ص ١١٣ ، وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ـ نشرة الجندي ـ ص ١٦٦

٤) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١٦٣ ، وأيضا : الاربعين فى أصول الدين ـ طبعة بيروت ـ ص ٢٠

لسنا نعنى به الا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع فى الآخرة والأمر الضار بحكم إجراء العادة ، ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ ، ويصـــــدر منه فعل خارق للعادة مقرونا بدعوى ذلك الشخص الرساله » (١) . فبعثه الانبياء - فيما يرى الغزالى - إلى الكلام النفسى القائم بذاته ، والمعبر عنه على لسان الرسول بالالفاظ والحروف الدالة عليه ، والفعل الذى يخلقه الله على يدى رسوله لتصديق دعواه باثبات كلام مرسله ، ونعنى به الكلام النفسى .

والجوينى يقـــــول بنزول كلام الله على الانبياء ، غير أنه لا يعنى بالنزول الانتقال ، اذ هو خاص بالاجسام ، إنما المقصود بالنزول - فيما يرى - أن جبريل أدرك كلام الله وهو فى السماء ، ثم نزل إلى الارض وأبلغه لرسوله (٢) .

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٦٣

٢) الجوينى : الارشاد - ص ١٣٥ . ونشير فى هذا المقام إلى اختلافنا فى الرأى مع د. بدوى ، اذ يذهب فى كتابه (مذاهب الاسلاميين - ح ١ - ص ٧٣٧) الى القول بأن الجوينى هو الذي أحدث تأويل التنزيل بمعنى نزول المعانى لا الالفاظ بحيث أنه لم يسبقه فى تلك المقالة غيره من الاشاعره . فاذا كان هذا هو رأى د. بدوى ، فاننا نرى أنه قد أخطأ فيما ذهب إليه فى هذا المقام ، لان تأويل التنزيل بهذا المعنى وان كان يعد مستحدثا فى مذهب الاشاعره ، فان محدثه لم يكن الجوينى ، بل أستاذه الباقلانى ، وقد أخذ الاول عنه مقالته فى ذلك . ويمكن للباحث المتحرى أن يجد فى كتاب الباقلانى (رسالة الحـــــره) وبالتحديد فى ص ٨٥ ، ما يشير إلى صحة ما ذهبنا إليه .

وإذا كان الجوينى قد تعرض لبحث مسألة الكلام بالتفصيل ، موجها ردوده إلى المخالفين ، من حشويه ومعتزلة وكراميه ، فانا نرى أن ما ذهب إليه فى ذلك ، يتفق وآراء إمامه الاشعرى ، وكذلك تلميذه الغزالي . ولذلك لم نعرض لادلته وردوده على مخالفيه باسهاب ، منعا للتطويل ونظراً لتشعب بحثنا فى هذا المقام .

ولما كان الكلام عند الجوينى من الصفات القديمة ، فهو واحد لا يختلف ولا يتغاير . يقول الجوينى : « يمتنع إطلاق الغيرية فى صفات الله تعالى وذاته » (١) لان حقيقة الغيرين أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثانى بزمان ، أو مكان ، أو وجود أو عدم . وهو نفس قول الاشعرى فى الغيرية .

فاذا كنا فيما سبق قد استعرضنا بطريقة – نأمل أن تكون كافيه – مذهب الاشاعره ، متقدمين ومتأخرين فى إثباتهم لكلام البارى تعالى ، موضحين من خلال إستعراضنا الجذور الاشعرية التى غذت فكر الغزالى ومدى تأثيرها فى تراثه فى هذا المجال ، بحيث استبان لنا ، أن الغزالى لم يكن مبتدعا ولا محدثا لما ذهب إليه فى هذا الصدد ، بل كان مجرد ناقل ومردد لآراء أستاذته وبخاصة لامامهم الاشعرى باعتباره مؤسس وواضع

---

١) الجوينى : الارشاد – ص ١٣٨ . ويمكننا أن نجد للجوينى قول آخر فى معنى الغيريه سابق على هذا القول يقول فيه : « حقيقة الغيرين ، كل موجودين يجوز أحدهما مع عدم الآخر (الشامل – طبعة اسكندرية – ص ٢٠٢) والجدير بالذكر أن مؤرخى المذهب الاشعرى قد نسبوا هذا القول بعد وفاة الجوينى إلى الاشعرى .

أصول هذا المذهب ، وإن كان تأثر الغزالي به قد تم بطريق غير مباشر ، عن طريق أستاذه الجويني .

نقول ذلك وإن إستثنينا منه أن الغزالي قد أعتبر الكلام نوع من العلم الإلهي ، في الوقت الذي ذهب فيه الاشعري إلى كون العلم مغايرا للكلام . والواقع أن هذا الموضوع لم يتنبه إليه مفكروا الاشعرية من المتقدمين ، إذ أن غاية ما وجهوا إليه إهتمامهم حينذاك كان إثباتهم قدم القرآن ، إلا أن المتأخرين منهم قد تنبهوا إلى تلك القضية ـ وعلى رأسهم الغزالي ، فصرحوا بأن الكلام ليس شيئا سوى العلم الإلهي الذي هو حقيقة هويته تعالى ، وليس كلامه سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه من أنبيائه وأصفيائه .

وبذلك فان الغزالي يكون ـ فيما نرى ـ أكثر عمقاً ودقة من مؤسس المذهب في معالجته لهذا الموضوع ، بحيث يمكن لنا القول بأنه إستطاع من هذا الجانب أن يضيف إلى ماسبق أن أورده الاشعري ، إضافات تعد بمثابة تكملة وتتمة لنظرية أئمته في « الكلمة » ، خصوصاً ما يتصل بما إستحدثه من القول بما يسمى بنظرية « المطاع » [١] ، والتي سبق أن أوضحناها في معرض بحثنا لمذهبه . وهو من زاوية إعتباره الكلام نوعا من العلم الإلهي يعد متابعا لمذهب السلفيه وعلى رأسها أحمد بن حنبل .

---

١) أبو العلا عفيفي : نظريات الإسلاميين في الكلمة ـ ص ٤٣ .

سادسا : الموقف الاشعرى كما يراه ابن تيميه بمنظور نقدى :

ونحن ننتقل بعد ذلك فنوضح المذهب الاشعرى كما تصوره المخالفون فنختار من بينهم ابن تيمية من الظاهرية ، ونقول ، أن الغزالى وأئمته أن قد كانوا قد ذهبوا فيما سبق لنا توضيحه إلى أن الله تعالى يعد متكلما بكلام قائم بذاته فيما لم يزل ولا يزال [١] ، وأن هذا الكلام معنى واحد فى الازل، فهو أمر بكل مأمور ، ونهى عن كل محظور ، وخبر عن كل مخبر ، فهو أن عبر عنه بالعربية ، كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرانية ، كان توراه ، وإن عبر عنه بالسريانية ، كان إنجيلا . هذا فضلا عن قولهم بكون الأمر والنهى والخبر صفات للكلام لا أنواع له [٢].

إذا كان مذهب الغزالى وأساتذته يقضى بذلك ، فقد توجه ابن تيمية فيمن توجهوا من فرق الخصوم ، من معتزلة وفلاسفة وغيرهم – بنقده إليهم وهجومه عليهم . وكانت إعتراضاته تشبه فى مجموعها الاعتراضات التى سبق ووجهها إليهم المعتزلة .

فابن تيمية يرى أن كون الكلام معنى واحد هو الامر والنهى والخبر، يعد غير معقول ، إذ يترتب على ذلك أن يكون معنى التوراه والانجيل والقرآن واحد ، فى حين أننا لو عربنا التوراه والانجيل لم يكن معناهما معنى

---

١) البيهقى : الاعتقاد على مذهب السلف – تصحيح عبد الله القهارى دار العهد الجديد – القاهرة سنة ١٩٥٩ – ص ٣٥ .

٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل – جـ ٣ – ص ٤٢ – ٤٣ ، وأيضا : نظريات الاسلاميين فى الكلمة الدكتور أبو العلا عفيفى – ص ٤٢.

القرآن . بل أن القرآن تختلف آياته فيما بينها من جهة المعنى ، فمعنى قوله تعالى « قل هو الله أحد » (١) ليس هو معنى قوله « تبت يدا أبى لهب »(٢) . ولذلك فان الاشاعرة إذا جوزوا أن تكون الحقائق المتنوعة شيئا واحدا ، فانه يلزمهم من ذلك ـ فيما يذكر لنا ابن تيمية ـ أن يجيزوا كون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر ، صفة واحدة ، وهذا ما لم يقل به أحد من الفرق ، فان الناس فى الصفات ، أما مثبت لها قائل بالتعدد ، وإما ناف لها ، أما القول بثبوتها وإتحادها ، فانه فيما يرى ابن تيميه يعد مخالفا لاجماع الأمة (٣) .

إذ أنهم قد أثبتوا كون الكلام معنى واحد لا تعدد فيه (٤) .

والحقيقة أن ابن تيميه وإن كان شديداً فى نقده السابق للاشاعرة ، فهو رغم ذلك يرى أن مقالتهم تعد أقرب إلى مقاله السلف ، من حيث أنهم ـ الاشاعرة ـ أثبتوا كلاما قائما بذاته تعالى . غير أن ابن تيمية يأخذ عليهم قولهم بأنه تعالى لا يتكلم بمشيئته وإختياره (٥) ، ولعل السبب فى ذلك

---

١) سورة الاخلاص : آية ١ .

٢) سورة المسد : آية ١ .

٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ـ حـ ٣ ـ ص ٩٢ .

٤) ابن تيميه : مجموعة الرسائل والمسائل ـ جـ ٣ ـ ص ٩٦ .

٥) يذهب البيهقى فى « الاعتقاد » إلى ما يخالف قول ابن تيمية ، إذ ينقل عن الاشعرى ومدرسته إعتبارهم لكون البارى متكلما بمشيئته ، حيث يقول : « وكلام الله تعالى موجود فيما لم يزل موجود فيما لا يزال ، =

يرجع – فيما يقول – إلى تلك المقدمة التي تلقوها عن المعتزلة، وهى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فمنعوا لذلك قيام الحوادث والأمــور الاختيارية بذات البارى .

لذلك يرى ابن تيمية أن مذهب المعتزلة فى هذا المجال يعد أقرب إلى الحق، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى يتكلم بمشيئته وإختياره . وإن كانوا قد جانبوا الصواب فى جعلهم كلام الله منفصلا عنه

وحاصل ذلك فيما يذكر ابن تيمية أن كلا من المعتزلة والاشاعرة معه طرف من الحق، فالأشاعرة فى قولهم، أن الكلام صفة ذات، والمعتزلة فى قولهم، أنه صفة فعل . والحق – فيما يرى ابن تيمية – هو أنه صفة ذات وفعل معا (١) .

والحق فيما نرى أن إلزام ابن تيمية الاشاعرة كان قويا محرجا، بحيث لم يكن من السهل عليهم أن يتخلصوا منه، وقد اعترف بذلك المتأخرون منهم، حتى قال الآمدى فى « أبكار الأفكار » ما نصه : « والحق أن ماورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الإختلاف إلى المتعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيرى حله، ولعسر جوابه ذهب

= وبأسماعه كلامه من شاء من ملائكته ورسله وعباده متى شاء، صار كلامه مسموعا له – أى للنبى بلا كيف، والمسموع كلامه الذى لم يزل ولا يزال موصوفا به، وكلامه لا يشبه كلام المخلوقين، كما لا يشبه سائر أوصافه أوصاف المخلوقين » « الاعتقاد للبيهقى – ص ٣٥ – ٣٦ » .

١) المصدر السابق : ص ٩٨ .

بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة » (١) .

فاذا كان الكلام - فيما أثبته الاشاعرة - يرجع إلى معنى واحد ، فان ذلك فيما - يرى ابن تيمية - مؤد إلى أن يكون الوحى العام الذى هو لآحاد العباد ، غير زائد على التكليم الذى فضل به الله موسى « عليه السلام » ، ولكن آيات القرآن تؤكد كونه زائداً على الوحى ، كما فى قوله تعالى ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح ﴾ (٢) إلى قوله ﴿ وكلم الله موسى تكليما ﴾ (٣) ، إذ فضل تعالى موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم ، وهذا يدل - فيما يذكر ابن تيمية - على أن الله يكلم عبده تكليما زائداً على الوحى الذى هو قسيم التكليم الخاص .

أما عن قول الاشاعرة بأن الله قد كلم موسى ، بمعنى أنه خلق فيه إدراكا فهم به ذلك المعنى النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف ، فانه لايخلو - مما يقول ابن تيمية ، من أن يكون موسى قد فهم ذلك المعنى كله ، أو أن يكون فهم بعضه . فان كان قد فهمه كله فانه يكون بذلك قد علم الله تعالى وأحاط بجميع أخباره وأوامره ، وهو ما يعلم فساده بالضرورة . وأن كان قد سمع بعض الكلام النفسي ، فان كلام الله بذلك يكون قد تعدد وتبعض ، مما يوجب تناقض الاشاعرة فى هذا المجال .

---

١) الآمدى : أبكار الأفكار - ج ٢ - ص ٣٢٤ .

٢) سورة النساء : آية ٦٣ .

٣) « « آية ٦٤ .

الفصل السادس

العلاقة بين الذات والصفات عند الغزالى
ومدى تأثره بأئمة الاشاعرة

أولا : حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات ومو قف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة :

١ - تمهيد :

٢ - موقف الغزالي :

١ - صفات المعانى زائدة على الذات قائمة بها قديمة كهى .

٢ - صفاته تعالى ليست هى الذات ولا غير الذات .

ثانيا : العلاقة بين الاسماء وبين الذات والصفات والافعال عند الغزالى .

ثالثا : مدى متابعة الغزالى للمدرسة الاشعرية .

رابعا : الموقف الاشعرى رؤى نقدية .

بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته [illegible] صفات
عديدة » (١) .

فإذا كان الكلام — كما [illegible] — يرجع إلى معنى [illegible] قال
[illegible] إلى أن يكون الوحي [illegible] هو [illegible]
[illegible] على التكليم الذي [illegible] موسى عليه السلام [illegible]
ولكن آيات القرآن [illegible] في قوله تعالى « إنا
أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح » (٢) إلى قوله « وكلم الله موسى
تكليما » (٣) [illegible]
وهذا يدل [illegible] على
الوحي الذي هو قسيم التكليم الخاص .

أما عن قول الأشاعرة بأن الله قد كلم موسى [illegible]
[illegible] فإنه لا يخلو
[illegible]
أن يكون [illegible] فإنه يكون [illegible] الله
تعالى [illegible] بالضرورة .
وإن كان قد سمع بعض الكلام النفسي ، فإن كلام الله بذلك يكون قد
[illegible] وتبعض ، مما يوجب تناقض الأشاعرة في هذا المجال .

---

١) الآمدي : أبكار الأفكار — جـ ٢ — ص [illegible]
٢) سورة النساء ، آية ١٦٣ .
٣) « « آية ١٦٤ .

أولا: حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات

وموقف الغزالى من المعتزلة والفلاسفة

١ - تمهيـــد :

إذا كنا فى الفصول السابقة قد عرضنا لمذهب الغزالي فى إثباته الصفات للبارى تعالى ، فانه يمكننا القول بأن مذهبه يعد ممثلا لواحد من تيارين سادا الحيـاة الفكرية فى مجال البحث الإلهى آنذلك ، ونعنى به تيار الإثبات فى حين كان هناك تيار آخر يقف على النقيض منه ، وقد تمثل فى نفى صفات المعانى عن البارى عز وجعل ، وكان ممن تزعموة المعتزلة متابعين فى ذلك الفلاسفـــة .

وقد كان السبب فى نشأة كلا التيارين تلك الشبهات التى أثارتها السبئية أواخر عهد الخلفاء الراشدين ، فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم والتى تابعهم فى القول بها بعد ذلك بعض غلاة الشيعة، إلى الحد الذى دفع بأصحاب الفرق المختلفة إلى محاولة رد هـــذه الشبهات دفاعا عن العقيدة الإسلامية وسلامة دعائمها من التشويش ، بأساليب اختلفت فيما بينهم ، وترتبت عليها نتائج تباينت فى درجة اقترابها وابتعادها عن مذهب السلف من الصحابة والتابعين .

وتفصيل ذلك هو أن القرآن قد ظهرت فيه آيات تصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل ، وهى سلوب كلها ، صريحة فى بابها ، فوجب الإيمان بها ، وقد فسرها النبى (صلى الله عليه وسلم) والصحـابة والتابعين على ظاهرها . ثم وردت آيات أخرى قليلة توهم التشبيه ، مرة فى الذات ومرة فى الصفات .

فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضـــوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يعترضوا لمعناها ولا تأويل [١] ، إذ كانوا متحققين بالإيمان علما وعملا ، ولذلك فلم يجنحوا إلى التعمق والبحث الجدلي العقلي فى أمور العقائد ، وعلى ذلك فقد مضى زمن النبي (ﷺ) والمسلمون على عقيدة واحدة هي ما جاء فى كتاب الله ، لأنهم أدركوا زمان الوحى وشرف صحبة صاحبه، فأزال نور الصحبة عنهم ظلمة الشكوك والأوهام [٢] ، فقد خشى الصحابة أن يؤدى البحث العقلي فى مجال العقائد إلى انقسام المسلمين ، فنهوا عن ذلك وحرصوا على توحيد الكلمة أن يكونوا على منهاج واحد فى أصول العقائد ، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو فروع الأحكام الشرعية كالميراث وغيره [٣] .

---

١) ابن خلدون : المقدمة ـ ص ٣٢٥ ، أيضا الملل والنحل للشهرستانى حـ ١ ، ص ١٠٤ ، أيضا أساس التقديس للرازى ـ ص ١٨٢ ، وأيضا تلبيس إبليس لابن الجوزى ، ص ٥ ـ ٥٢ ، أيضا لمعة الاعتقاد لابن قدامة ـ ص ١٠ ـ ١٢ ، أيضا دفع شبه من شبه للحصنى ص ٥ ـ ٧ ، أيضا الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٥٠ ، وأيضا تعليق الكوثرى على الأسماء والصفات للبيهقي ـ ص ٣٥٣ . إذ يرى أن المسلك الحق فى ذلك هو التفويض فيما تضافرت فيه القرائن ، والتفويض فيما سوى ذلك ، وأيضا العقل ودوره فى مذهب أهل السنة ـ مقالة للدكتور/ زكى نجيب محمود ـ مجلة الهلال ـ العدد الحادى عشر ـ السنة الثالثة والتسعون .

٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ ٢٧٢ ، وأيضا مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ـ ص

٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ـ ص ١٤

يقول ابن القيم « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والافعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم » (١) .

غير أنه لم يلبث أن تشكك بعض أهل الاهواء من المسلمين فى العقيدة الإسلامية وذلك فى أواخر عهد الصحابة ، فأطلقوا العنان لتأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالذات والصفات ، وذهبوا فى تأويلهم مذاهب بعيدة عن مذاهب السلف فأثاروا بذلك مشكلات وشبهات (٢) ، أيضا اتبع هؤلاء ما تشابه من الآيات وتوغلوا فى التشبيه (٣) .

وقد تمثلت الشبهات التى أثيرت حول العقائد قبيل المائة سنة من الهجرة ، فى مسألة القدر والاستطاعة وقام بها غيلان الدمشقى ومعبد الجهنى والجعد بن درهم (٤) . ومنها أيضا — فيما يذكر المقريزى — الشبهات التي ابتدعها جهم بن صفوان ، حيث تكلم فى الصفات بعد أن لم يكن الكلام فيها معروفا ، إذ نفى أن يكون لله صفة ، فبث الشك بذلك فى نفوس المسلمين ، واجتذب إليه أنصار كثيرون يميلون إلى رأيه (٥) .

---

١) ابن القيم : أعلام الموقعين عن رب العالمين — حـ ١ ص ٥٥
٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤ — ١٥
٣) ابن خلدون : المقدمة — ص ٣٢٥
٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٤ — ١٥
٥) المقريزى : الخطط المقريزية — جـ ٤ ص ١٨٢ — ١٨٣

وقد أرجع الغزالى (١) السبب فى نشأة علم الكلام إلى ظهور هؤلاء المبتدعة الباحثين فيما ورد فى نصوص القرآن والسنة من عقائد على النحو الذى لم يكن معروفا للصحابة ومن تابعهم، ومحاولة المسلمين المتمكنين بالسنة رد حججهم وكشف شباهتهم (٢).

ويوضح المقريزى موقف صحابة النبى صلى الله عليه وسلم من مسألة الذات والصفات فيقول : بانهم قد سكتوا عن الكلام فى الصفات، ولم يفرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة فعل (٣) ولكنهم أثبتوا له سبحانه صفات أزلية، من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام الجود والانعام والعزة والعظمة، وأنهم قد ساقوا الكلام فى هذه الصفات سوقا واحدا فلم يميزوا بينها ولم يبحثوها بطريقة منهجية، مثلما فعل المتكلمون فيما بعد.

---

١) الغزالى : المنقذ من الضلال — تحقيق د. عبد الحليم محمود — ص ٩٦ — ٩٧

٢) ابو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ـ ص ١٣

٣) فرق المتكلمون فيما بعد — كما يذكر د. تفتازانى فى كتابه (علم وبعض مشكلاته) ص ١٠١ هامش، بين ما يسمى بالصفات الفعلية. فالصفات الذاتية كما يذكر الجرجانى ـ هى ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها، نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها (تعريفات الجرجانى ـ مادة الصفات الذاتية). والصفات الفعلية، هى ما يجوز أن يوصف الله بضدها، كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها (تعريفات الجرجانى ـ مادة الصفات الفعلية).

يقول المقريزى . « هكذا اثبتوا (ر) ما أطلقه الله سبحانه وعلى نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوق ، فأثبتوا (ر) الصفات بلاتشبيه ، ونزهوا (الله) من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحـد منهم الي تأويل شيء من هذا ورأوا باجماعهم اجراء الصفات كما وردت . ولم يكن عند أحد منهم مايستدل به علي وحـدانية الله ، وعلي اثبات نبوة محمـد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولاعرف أحـد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة (ر) على هذا النحو » (١) .

ويمكن لنـا أن نقـول ان الكلام فى الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الغلاه المتطرفين ، كالسبئية الذين ذهبوا الى

١) المقريزى : الخطط المقريزية ـ جـ ٤ ـ ص ١٨١ . وجدير بالذكر أن ابن حزم فى (الفصل) يذهب الى ابعد من ذلك فيقول : «وأما اطلاق لفظ الصفات لله تعالى عزوجل ، فمحـال لا يجـوز ، لان الله تعالي لم ينص قط فى كلامه المنزل علي لفظه الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبى صلي الله عليه وسلم بان الله تعالي ذو وصفة أو صفات ، نعـــم ولاجاء قط ذلك عن احد من الصحابة (ر) ولا عن أحـد من خيـار التابعين ، ولا عن احد من خيار تابعى التابعين ... فلايجـوز القـول بلفظ الصفات ولا اعتقاده ، بل هى بدعـة منكره ، وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من اصحاب الكلام » (الفصل جـ ٢ ص ١٢١

الشتبيه . وتابعهم بعد ذلك على مذهبهم بعض غلاة الشيعه الاخرين . [١] وهؤلاء شبهوا الذات للالهية بذوات المخلوقين واعتبروها احيانا جسما له صفات الاجسام ، كما يتضح ذلك من الفصول السابقة .

ويرى د. تفتازانى [٢] أن السبئيه وغيرهم من فرق الغلاه ، قد تأثروا فى قولهم بالتشبيه والتجسيم ، بقولهم بالوهية على وذريته أو يتناسخ الجزء الالهى فيهم ، قد تأثروا فى ذلك بمذاهب الحلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى . اذ أن اليهود قد سبقوهم الى تشبيه الخالق بالمخلوق ، بل قد يكونوا أول من احدث القول بالتشبيه (٣) من أن الهيولى كانت فى

---

١) البغدادى: الفرق بين الفرق - ص٢١٤، وايضا: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٦٣ - ٦٤ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى جـ ٢ ص ١١

٢) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٠٤

٣) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين جـ ١ ص ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ١٠٦

لجميل صليبا جـ ٢ مادة « هيولى » ص ٥٣٦ . والهيولى عند القدماء على اربعة أقسام وهى : الهيولى الأولى ، وهى جوهر غير جسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، وهى محل للصورة الجسمية . والهيولى الثانية ، وهى جسم قامت به صورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية . والهيولى الثالثة ، وهى الاجسام مع الصورة النوعية التى صارت محلا لصور أخرى ، كالخشب لصورة السرير . والهيولى الرابعة ، وهى أن يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة ، كأعضاء لصورة البدن . =

الازل جوهرا خاليا من الاعراض ثم حدثت الاعراض فيها ، وهى لاتخلو منها فى المستقبل [١]

وقد كان من الطبيعى أن تثير آراء ابن كرام واتباعه ، الفرق الاسلامية الاخرى ، لما فيها من مخالفة ظاهرة لما أوجبه الاسلام من اعتقاد التنزيه ، ومن ثم فقد هب المعتزلة لمناظرة الكرامية يقول المقريزى : « وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظر ومناكرات وفتن كثيرة متعددة » [٢] أيضا فقد نهض للرد على الكرامية متكلمو أهـــل السنة . وقد وصف الشهرستانى الكرامية بانهم « ليسوا علمـــاء معتبرين » بل « سفهاء وجاهلين » [٣]

= وجملة القول ان الهيولى الأولى جزء الجسم ، والثانية نفس الجسم ، أما الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما . والهيولى هى المرادفة للمادة ، والفرق بينهما أن المادة تقال لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ، على حين أن الهيولى على الاطلاق هى المادة الأولى ، واطلاقها على باقى الاجسام انما يكون بالتقييد ، فيقال ثانية وثالثة ورابعة . للهيولى اسماء باعتبارات مختلفة ، فهى قابل من جهة استعدادها للصورة ، وهى مادة وطينة من جهة توارد الصور المختلفة عليها ، وهى عنصر من جهة ابتداء التراكيب فيها ، وهى اسطقس من جهة أن التحليل ينتهى اليها « المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا جـ ٢ مادة « هيولى » ص ٥٣٦ – ٥٣٧ ، وأيضا : كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوتى – مادة « مادة »

١ – البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٠٣

٢ – المقريزى . الخطط المقريزية جـ ٤ – ١٨٣

٣ – الشهرستانى الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨

وهناك بعد ذلك فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أثبتوا هم الآخرون الصفات ولكنهم بالغوا كسابقهيم فى الاثبات حتى وقعوا فى التشبيه والتسجيم وهم الحشوية ، فقد أخذوا النصوص الدينية بظواهرها ، إذ لا مدخل عندهم فى معرفة الله ، ولذلك فهم يقفون عند مسألة الذات والصفات عند حدود الالفاظ فى النصوص القرآنية ونصوص الاحاديث كالاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والاتيان والفوقية وغير ذلك ، ولم يذهبوا فيماوراءها بحثا عن تفسيرا أو تأويل ، حيث وجدوها على مايتعارف فى صفات الاجسام (١)

وفى ذلك يقول ابن رشد : « أما الفرقة التى تدعى الحشوية ، فانهم قالوا أن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل ، أعنى ان الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به ايمانا ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل . وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى وصفها للجمع ، مفضية الى معرفة وجود الله فهذا حال الحشوية مع ظاهر الشرع ، (٢)

وإذا كان ذلك هو تفصيلنا لنشأ التيار الأول وهو اثبات الصفات ، لدى متقدمى المتكلمين من أهل السنة والمجسمة ، فان ثمة تيارا آخر يثمل الجانب الآخر من مشكلة الذات والصفات ، غير هذا الذي وجدناه عند هؤلاء ، ومضاد له تماما ، هو تيار نفى الصفات ، والذى مثله المعتزلة على مسرح الفكر الاسلامى فى تلك الفترة ، أسوة بماذهب اليه فلاسفة الاسلام .

---

١) المصدر السابق : ج ١ ص ١٠٥ – ١٠٦

٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ص ٣١

تماما كما شبه النصارى من بعدهم الخلق (المسيح) ، بالخالق ، متأثرين بهم ، ومن ثم سرت هذه الشبهات إلى أذهان أولئك الغلاة ، وعملت عملها فى آرائهم . وقد تجردت للرد على هؤلاء فرق متكلمى الاســـلام ومن أبرز هؤلاء الملطي (١) .

والجدير بالذكر أن التشبيه لم يظهر عند غلاة الشيعة فحسب . وإنما ظهر أيضا عند الكرامية . وهم أصحاب عبد الله بن كرام السجستانى (٢) ، وهو من مثبتى الصفات إلا أنه ينتهى إلى التشبيه والتجسيم (٣) ، وقد اتهم وأتباعه

---

١) الملطي : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ـ ص ١٥ ، وأيضاً : شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ـ جـ ٢ ـ ص ٢٧٩ . ويمكن تلمس مذهب هؤلاء فى التشبيه والتعبير فيما أورده الأشعرى فى (مقالات الاسلاميين) جـ ١ ـ ص ٦ ـ ٧ ، وأيضا : الشهرستانى فى (الملل والنحل) جـ ٢ ـ ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ، وأيضا البغدادى فى (الفرق بين الفرق) ص ٢١٤ ، وأيضا : الاسفراييني في التبصير فى الدين) ص ٤٢ ـ ٤٤ .

٢) المعتريزى . الخطط المعتريزية ـ جـ ٤ ـ ص ١٨٣ ، وأيضا ، نيران الاعتدال جـ ٣ ـ ص ١٦٧ .

٣) الشهرستانى : الملل والنحل ـ جـ ١ ـ ص ١٠٨ . إذ يذكر الشهرستانى نقلا عنهم انهم يثبتون لله تعالى صفاته الثبوتية ، فقالوا بانه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بارادة ، وأن جميع هذه الصفات قديمة أزلية قائمة بذاته ، وانهم ربما زادوا السمع والبصر والوجه واليدين ، صفات قديمة قائمة بذاته تعالى (بلا كيف) وأنهم قالوا أن البارى تعالى عالم فى الأزل بما سيكون على الوجه الذى يكون ، وشاء لتنفيذ علمه فى معلوماته ، فلا ينقلب علمه جهلا ، وأنه مريد لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بارادة =

. . . .

= حادثه ، وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث .

أيضاً يذكر الشهرستانى انهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ، وقالوا تحدث فى ذاته أفعاله وأقواله وادراكه للمسموعات والمبصرات . وانهم قد سموا ذلك تسمعا وتبصرا ، وزعموا أن هذه أعراض تقوم بذاته وسموها الخلق . وان القدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث ، والمخلوق يقع تحت الخلق ، لا تتعلق به القدرة . أيضا فقد أثبتوا أنه تعالى يوصف بالصفات الاختيارية، فهو يتكلم بمشيئته ، وهو يريد بارادة حادثه فى ذاته ، ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين فى ذاته . وأنهم قد منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته ، فجعلوا لما يحدث بذاته إبتداء ، كما أن ما يحدث فى ذاته عندهم ليس قابلا للزوال . كذلك يذكر الشهرستانى أن الكرامية أجمعوا على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا ولا هى صفات له ، نتحدث فى ذاته هذه الحوادث من الأقوال والارادات والتسمعات والتبصرات ولا يكون بها قائلا ، ولا مريدا ، ولا سميعا . ولا بصيرا . كما أنه لا يصير بهذه الحوادث محدثا ، ولا خالقا ، وإنما هو قائل بقائليته ، وخالق بخالقيته ، ومريد بمريديته . وأن ذلك قدرته على هذه الأشياء (الملل والنحل – جـ١ – ص ١١١ – ١١٣) . أيضا يذكر الاسفرايينى أن الكرامية قد فرقوا فيما يتعلق بكلام الله بين القول والكلام ، فقالوا أن كلامه سبحانه قديم وليس بمسموع ، ومعناه القدرة على التكلم والتكليم ، واما قوله فحادث وهو حروف وأصوات مسموعة (التبصير فى الدين – ص ٦٥ – ٦٨) وذلك لأنه يمتنع على أصلهم أن يكون سبحانه فى الأزل متكلما بمشيئته وقدرته ، =

البغدادى ، إذا ارتأى أن فى اطلاق ابن كرام لفظ (الجوهر) على الله موافقة لما زعمته النصارى ان الله تعالى جوهر [١] ، وبان تجويزهم لحلول الحوادث بذات الله تعالى فيه مشابهة لما قاله الفلاسفة فى الهيولى [٢] .

وقد ظهر القول بنفى الصفات أول ما ظهر لدى الجهم بن صفوان ([٣]

= نظراً لامتناع حوادث لا أول لها . وقد احتجوا على إثبات بقاء قيام الحوادث بذاته تعالى بقولهم ان تلك الحوادث القائمة به لايخلو منها ولاتزول عنه . لأنه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلا لحدوثها وزوالها وإذا كان قابلا كذلك لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيميه - رسالة الفرقان - جا - ص١١٩ - ١٢٠)

١) البغدادى : الفرق بين الفرق - ص٢٠٣

٢) يذكر الجرجانى فى تعريفاته أن الهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة وفى الاصطلاح هو جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، وهو محل للصورتين الجسمية والنوعيه (تعريفات الجرجانى - مادة الهيولى) . والهيولى قوة محضة لاتنتقل إلى الفعل الا بقيام الصورة فيها ، وقد كان أول من إستخدم هذا الاصطلاح هو أرسطو ، ثم أخذ به المدرسيون من بعده (المبين للآمدى - مادة (مادة) ص ١٠٨ ، وأيضا : المعجم الفلسفى نشرة مجمع اللغة العربية - مادة (مادة) ص ١٦٣ ، وأيضا : المعجم الفلسفى

٣) يذكر بعض المؤرخون - فيما ينقل لنا د. تفتازانى فى كتابه (علم الكلام) وبعض مشكلاته ص ١١٢ هامش ، أن الجهم بن درهم كان أول من أظهر القول بنفى الصفات ، وعنه أخذ جهم هذه المقالة (سرح العيون فى شرح رسالته ابن زيدون - ص ١٥٩) . والدليل على أن الجهم كان =

(١٢٨ هـ) ويصور المقريزى فتنة بقوله : « ثم حدث بعد عصر الصحابة (ر) مذهب جهم بن صفوان ببلاد المشرق فعظمت الفتنة به ، فانه نفى أن يكون لله تعالى صفة ، وأورد على أهل الإسلام شكوكا أثرت فى الملة الاسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير » (١) .

وقد ذهب جهم إلى أنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فنفى كون الله سبحانه حيا عالما . وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا ، لأنه لا يوصف شىء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق (٢) .

فلما جاء واصل بن عطاء ، رأس المعتزلة وشيخهم ، أخذ عن جهم واتباعه فكرة نفى الصفات ، فنفى الصفات لله من العلم والقدرة والارادة والحياة . وقد كانت تلك المقالة فى بدئها - على حد تعبير الشهرستانى - غير نضيجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، حيث قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهين (٣) .

وهذا معناه أن إثبات ما هو قديم ، حتى ولو كان صفه ، إلى جانب الذات الالهية معناه إثبات قديمين : الذات والصفة ، وعندئذ يكون القائل بمثابة من

= يقول بنفى الصفات أو التعطيل ، أن الناس كانوا يذمون الخليفة مروان ابن محمد بنسبته إلى الجهم وإلى التعطيل (الكامل لابن الأثير - جـ ٥ - ص ١٧١ - ١٧٤)

١) المقريزى : الخطط المقريزية - جـ ٤ - ص ١٨٢ - ١٨٣
٢) الشهرستانى : الملل والنحل - جـ ١ - ص ٨٦
٣) المصدر السابق : ص ٤٦

يثبت إلهين . وقد ارتأى ماكدونالد أن نظرية واصـــل بن عطاء فى نفى الصفات تعد غامضة الأصل (١) . غير أن حقيقة القول بنفى الصفات عند واصل وعند من تقدمه الجهمية هى - فيما يرى د. تفتازانى أنه كان بمثابة رد فعل طبيعي لما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات، غير أن واصل فى دفاعه عن العقيدة الإسلامية قد بالغ فى الاتجاه المضاد للتشبيه ، فوقع بذلك هو وأصحابه فى نفى الصفات أو التعطيل (٢) .

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة ، فأخذوا يؤيدون مقالته فى نفى الصفات ببراهين عقلية ، فانتهى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة فى هذا الشأن . (٣) وكان هؤلاء الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد من كل وجه (٤) .

---

1) Macdonald · Development of Muslim Theclogy. New York, 1903, p· 135·

٢) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ١١٤

٣) الشهرستانى : الملل والنحل - جـ ١ - ص ٤٦

٤) نشير فى هذا المقام إلى مذهب الفلاسفه على تفصيله ، لكي يتبين لدى مدى متابعة المعتزلة للفلاسفة فيما ذهبوا إليه من نفى الصفات ، وليتبين لنا أيضا حقيقة مذهبهم ، باعتبارهم إحدى الفرقتين اللتين ركز الغزالى هجومه عليهما فى هذا المجال. فلقد بحث فلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابى والكندى وابن رشد وكذلك ابن طفيل صفات الله إنطلاقا من قولهم بالوحدانيه (ثورة العقل فى الفلسفه العربيه للدكتور عاطف العراقى - ص ٩٧)فذهبوا إلى نفى تلك الصفات إعتقادا منهم أن اثباتها يؤدى الى حصول التكثر مما ينافى وحدانية المبدأ الأول (مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى-٦١-

. . . .

= ٦٢ ، وأيضا : ثورة العقل فى الفلسفه العربيه – ص ٩٧) . وترتيبا على ذلك فقد قالوا بأن واجب الوجود واحد بسيط لا تكثر فيه بوجه من الوجوه وقد إستخدم بعضهم كالفارابى فكرة (التام) كمفتاح للبرهنة على الوحدانية : فالتام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده وذلك فى أى شىء كان (آراء أهل المدينة الفاضلة – ص ٥) . وإذا كان الله تاما، فانه لابد أن يكون واحدا ، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشىء آخر غيره (آراء المدينه – ص ٥ – ٨) فواجب الوجود بمعنى أن الحقيقه التى له ليست لغيره ،وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزىء (عيون المسائل – ص ٥) ولما كان واجب الوجود واحدا من كل وجه ، فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ،ولا مادة معقولة لصورة معقولة،ولا صورة معقولة فى مادة معقوله (عيون المسائل – ص ٥) اذ لو قلنا أن له تعالى صورة، لادى هذا إلى القول بأن له ماده ، لأن الصوره لا توجد إلا فى ماده.أيضا فليس له تعالى ماده ، لأن القول بان له ماده يستتبعه القول بأن له صوره ، إذ الماده لابد أن يكون لها صوره . ولو قلنا بالماده والصوره بالنسبه لله تعالى ، فان ذاته ستكون مؤلفه من شيئين ، كما هو الحال فى الأجسام ، إذ تتألف من ماده ومن صوره (آراء أهل المدنية – ص٣ ، وأيضا :تاريخ الفلسفه العربيه لخليل الجر وحنا الفاخورى – جـ ٢ ص ١١٠ وما بعدها). فالله – فيما يرى الفارابى – غير مركب فى ماده ومن صوره كما هو الحال فى سائر الموجودات ، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فان الله لا ينقسم لأنه غير مركب من ماده ومن صوره (عيون المسائل للفارابى ص ٨ – ٩) . =

. . . .

= فالفلاسفة إذن ينفون عن الله تعالى صفاته إستناداً الى حجة التركيب السابقة ، وهى التى يقررها ابن تيمية حكاية عنهم بقوله : « لو كان له صفة لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه » (منهاج السنة - جـ١ -ص١٨٨) وأيضا (تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد - جـ٣ - ص ١٦٢٠) ، وأيضا : (تهافت الفلاسفه للغزالى ص ١٧٦) ، وأيضا : (المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى - ص ١٠٩) .

يقـــول ابن سينا معبرا عن ذلك المعنى فى (النجاة) مامؤداه ، أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثر فيه لاذهنا ولاخارجا ، وكل مايعبر عنه من أسمائه . فمرجعه إلى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظـة سلب أو إضافة (النجاة - - القسم الإلهى - ص ٤١٠ - ٤١١) أيضا يعبر ابن رشد عن نفس المعنى بقوله : « فالوصف والموصوف بالنسبة للاشياء التى ليست فى هيولى يرجعان إلى معنى واحد من جميع الوجوه ، دون أن نجد جهة بهـا يفصل المحمول عن الموضـوع والوصف من الموصوف خارج الذهن ، أى ذات الشىء وطبيعته » (تفسير مابعد الطبيعة - جـ ٣ - ص ١٦٢٢-١٦٢٣) .

والفلاسفة رغم ذلك يقولون أن واجب الوجود خير محض وكمال محض وحق محض ، وأنه عقل وعاقل ومعقول ، وعشق عاشق ومعشوق ، ولذيذ وملتذ ولذة ، بل ويثبتون له العلم والقدرة والإرادة ، ونحو ذلك من الصفات ويزعمون أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب فى ذاته (تهافت الفلاسفة للغزالى - ص ١٦٤) . يقول الفارابى موحدا بين ذات الله وصفاته : =

. . . .

= «والعاشق منه هو المعشوق ، وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فان المعشوق منا هو الفضيلة والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة ، فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فأما هو فان العاشق منه هو بعينه المعشوق ، والمحب هو المحبوب . فهو المحبوب الاول والمعشوق الاول ، أحبه غيره أو لم يحبه وعشقه غيره أو لم يعشقه » (آراء أهل المدنية الفاضلة – ص ١٨) .

وهذا يعنى تمييز الفلاسفة التام بين الله من جهـــة ، والموجودات الأخرى كلها ما عدا الله من جهـــة أخرى ، إذ أننا بالنسبة لله تعـــالى لانستطيع أن نفرق بين ذات وموضوع تبحث فيه هـــذه الذات وتدركه . أما بالنسبه لنا فاننا لابد أن نفرق بين طرفين، طرف أول هو الذات المدركة وطرف ثانى هو الموضوع الذى ندركه أو نحسه أو نعشقه (ثورة العقل فى الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقى – ص ١٠٥) وعلى ذلك فان فلاسفة الإسلام كانوا ينظرون إلى واجب الوجود حين يتحدثون عن صفاته – من جهة ذاته ، ومن جهة مباينته للموجودات الاخرى .

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد وحدوا بالنسبة لله بين العقل والعـاقل والمعقول ، فقد طردوا القول بهذا فى صفة العلم . فالله عالم ولا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل أنه مكتف بذاته فانه يعلم وأنه معلوم وأنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد تماما كما نقول أن العقل والعاقل والمعقول منه شيء واحد .

ولما كان البارى يعقل ذاته ويعقل ما صدر عنه من سلوكيات ، وكان ذلك موهما للكثرة فى ذاته ضرورة تعد العلوم بتعدد المعلومات، فان أقوال =

. . . .

=الفلاسفة فى هذا المجال تدل على أنهم ينفون إلى حد كبير علم الله بالجزئيات كما سبق أن أوضحنا ذلك فى معرض بحث الغزالى وأئمته لصفة العلم الإلهى.
ويدلنا على ذلك قول ابن سينا : « ولعلك تقـــول إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ، ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شىء ، فليس واحدا حقا بل هناك كثرة . فنقول : إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ، ثم يلزم قيومته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة ، جاءت الكثرة لازمة متأخرة لاداخـــلة فى الذات مقومة بها ، وجاءت أيضا على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مباينه أو غير مباينه ، لا تثلم الوحدة . والاول يعرض مع كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرت الأسماء ، لكن لاتأثير لذلك فى وحدانية ذاته» (الإشارات والتنبيهات ـ حـ ٢ – ص ٧١) . وقد ظن ابن سينا أنه بهذه المحاوله قد استطاع التوفيق بين الفلسفة التى تقول أن الاول لا يعلم إلا ذاته ولا يعلم إلا الكليات ، وبين الدين الذى يجعله عالما بكل شىء .

أما الفارابى فان أقواله فى هذا المقام تدل على نفس المعنى ، فهو يقول : «وأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من الأشياء التى هى فى مواد ، فليس تعقلها الانفس السماوية لأنها أرفع مرتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها ، فالاول يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها . فانه إذا عقل ذاته ، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها . لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منهـا الوجود عن وجوده ، والثوانى فكل واحد منها يعقل ذاته ويعقل الاول » (السياسة المدنية ـ ص ٣٤) .=

. . . .

= وهذا النص يدل دلالة قاطعة على نفيه لعلم الله بالجزئيات تماما، وقد ذهب إلى ذلك غيره من فلاسفة الاسلام . وإن كان هو لم يصرح بذلك، وهذا هو الذى جعل أراءه فى مجال الخلود يشوبها التناقض والتذبذب وذلك نظراً لارتباط علم الله بالجزئيات التى تحدث فى الكون بموضوع الثواب والعقاب، خصوصا إذا أضفنا إلى ذلك قولنا بأن الصفات التى خلعها على البارى ونفيه لها قد جعلت الله بعيدا من زاوية ما عن مخلوقاته (ثورة العقل فى الفلسفة العربية - ص ١٠٣) أيضا يذهب الفارابى إلى أن البارى حق فى قوله بأن حقيقة الشىء هو الوجود الذى يخصه (آراء أهل المدينة الفاضلة - ص ١١) وذلك تأسيسا بقول الكندى فى ذات الموضوع ، بأن كل ما له أنية حقيقية - أى كل شىء يثبت أنه موجود فعلا - فلابد أن يكون حقا.

يقول الفارابى ملخصا أهم صفاته تعالى : «هو واحد، وهو خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الاشياء الثلاثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحى، وعالم، وقادر، ومريد، وله غاية الكمال والجمال والبهاء . وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول والمعشوق الاول . ووجود جميع الاشياء فيه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الاشياء فتصير موجوده . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده» (عيون المسائل - ص ٢٣ - ٢٤) . ويقول فى موضع آخر مرتبا على نفيه الصفات قوله بالفيض: «واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا بند له . واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له، ولا أيس له، فهو صراح فهو ظاهر الوجود . واجب الوجود مبدىء كل =

. . . .

= فيض، وهو ظاهر على ذلته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل فى وحده ، فهو الحق . وكيف لا وقد وجب ، وهو الباطن . وكيف لا وقد ظهر ، فهو ظاهر من حيث هو باطن، وباطن من حيث ظاهر . فخذ من بطونه إلى ظهوره حتى يظهر له ويبطن » (فصوص الحكم فص رقم ٨) .

ويقول الفارابى معبرا عن توحيده وتوحيد أقرانه من الفلاسفه بين الذات لله تعالى وصفاته أصدق تعبير : ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته ، وعلمه بأكمل صفـة لذاته ليست هى ذاته ، بل لازمة لذاته ، وفيه الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير متناهية ، وبحسب مقابلة القدرة والقوة الغير متناهية ، فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات ، فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود . لكن لتلك الكثرة ترتيبا ترتقى به الذات، يطول شرحه. والترتيب يجمع الكثرة فى نظام، والنظام وحدة ما وإذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا ،كان كل في وحدة ، وإذا كان الكل متمثلا في قدرته وعلمه ـ وهو بذلك يرد الصفات جميعا إلى العلم والقدرة كما ذكر الغزالى فى (المقصد الاسنى ـ ص ٧٥، ـ ١٧٦) ـ فمنها يحصل الكل مفردا عن اللواحق ثم يكتسى المواد، فهو كل الكل من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته »(فصوص الحكم ـ فص رقم ٥٥) .

وكما وجد الفارابى وابن سينا بين ذات الله تعالى وصفاته ، فقد ذهب=

. . . .

= نفس المذهب فى المشرق الكندى . إذ أننا نلمس فى فكره تياراً اعتزالياً وذلك حين نفيه الصفات (المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى - ص ١١٨) ، وأيضا : « مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٩٨ - ٩٩ » . فهو يحاول أن يثبت وحدانية النظر إلى الله من جهة ذاته ، فيقرر ذلك بقوله : « إن الواحد ليس هو شىء من المقولات ، ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير ولا هيولى ولا صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ولاذو إضافة ، ولا موصوف بشىء من باقى المعقولات ولا ذو جنس ولا موصوف بشىء مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة . فهو إذن وحده فقط محض ، أعنى لا شىء غير واحد ، غيره فمتكثر أنه الواحد بالذات الذى يتكثر التبه بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة ولا التكثر له » « رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - ص ١٦٠ - ١٦١ » أيضا يحاول الكندى أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف فى ذلك عن بقية الموجودات المخلوقة ، فينفى عنه سبحانه الكثرة والتركيب ، بنفس الحجة التى أوردها ابن تيمية فى معرض نقده للفلاسفة فيما سبق أن أوضحناه « رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى - ج ١ - ص ٢٠٧ » . =

. . . .

= وقد نحا أبن طفيل نفس النحو ، إذ جرى علي مذهب أقرانه فى نفس الصفات ، وإن كان قد ذهب إلي إثبات الوحدانية من خـلال دراسته للصفات ، وللتي تناولها بالبحث من خلال دراسته لموضوعات أخرى فى مذهبه « الميتافيزيقا فى فلسفة أبن طفيل للدكتور عاطف العراقى – ص ١٤٥ – ١٤٦ » . فهو يذهب متابعا للمعتزلة إلى نفى الصفـات لا لشىء إلا إلا أن إثباتها يؤدى إلى حصول الـكثرة فى ذاته ، حيث يرى أن الصفات الالهيه على نوعين ، أما صفات ثبوت : كالعلم والقدرة والحكمة ، وأما صفة سلب . كالتنزة عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو بعيد . وصفات السلوب يشترط فيها — كما يذكر أبن طفيل – التنزيه حتي لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التى من جملتها الكثرة ، بحيث لا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى صفة ذاته (حى بن يقظان — ١١٣) يقول أبن طفيل فى إثباته لوحدانية الله من خلال تنزيهه للحق : وما زال حى يطلب الفناء عن نفسة والاخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره السموات والأرض وما بينها وجميع الصور الروحانية والقوى الانسانية الجسمانية وجميع القوي المفارقة للمواد والتي هى الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات، وتلاشى كل واضمحل وصار هباء منثورا ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود(حى بن يقظان – ص ١١٤) .

أما عن صفة العلم والقدرة ، فيذهب ابن طفيل إلى أن الله قادر وعالم ، إذأن إيجاد للعالم يدل على صفة القدرة ، كما يدل أيضا علي العلم . يقول=

. . . .

أبن طفيل فى رسالته (حي بن يقظان — ص ٩٦) : « إذا كان الله تعالى فاعلا للعالم ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به . » وقدرة الله تعد غير متناهية ، إذ أن الأجسام فحسب هى التى تعد متناهية ، والله منزه عن الجسميه (حى بن يقظان — ص ٩٦ — ٩٧) . أيضا ينعى أبن طفيل عن البارى مثلما نفي غيره من الفلاسفة صفات النقص ، إذ يرى أن جميع صفات النقص الموجودة فى المخلوقات يعد الله منزها عنها ، فالله تعالى أعظم من مخلوقاته وأدوم وأتم منها ، بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال ، وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه أنهُ تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله (حى بن يقظان — ص ٩٩ — ١٠١) . وقد نفى أبن طفيل كغيره من فلاسفة الاسلام عن البارى سبحانه صفات النقص ، فنفى عنه تعالى العدم حيث يقول محاولا الربط بين نفى صفات النقص ونفى العدم : : لقد تتبع حى صفات النقص كلها ، فرآه بريئاً منها ، وليس فى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الوجود المحض الواجب الوجود بذاته (حى بن يقظان ـ ص ٩٩) . فالعدم فيما يرى أبن طفيل ـ لا بد أن يكون منفيا عن الله تعالى ؛ إذ أنه لا يوجد إلا فى كائنات العالم السفلي . وقد سبق للفارابى أن يبين أن العدم لا يوجد إلا فى عالم ما تحت فلك القمر ، اذ يحدث فى الموجودات الحادثة المتغيرة ، فى حين أن الله سبحانه ليس بحادث ولا متغير ، (آراء أهل المدنية الفاضلة ـ ص ٢) ،

. . . .

وأيضا (ثورة العقل فى الفلسفة العربية للدكتور عاطف العراقى — ص ١٠٠ — ١٠١) .

والله — كما يذكر أبن طفيل — أزلى أبدى ، فهو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده جميع الأشياء وكل شىء هالك إلا وجهه (حى بن يقظان ص ٩٩) يقول أبن طفيل معبر عن مذهبه فى التوحيد بين الذات والصفات ، والذى نعده ترديدا لما أرتآه غيره من فلاسفة الاسلام نقلا عن إمامهم وأستاذهم أرسطو — أن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده فلا وجود إلا هو ، فهو الموجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو (حى بن يقظان — ص ٩٩) .

بعد هذا العرض الذى نأمل أن يكون شاملا لما أرتآه فلاسفة الاسلام فى موضوع الذات والصفات ، والذى أتضح من خـــلاله نفيهم لصفات البارى المعنوية و يمكننا أن نقول أن الفلاسفة قد نحو منحى المعتزله فى هذا المجال ، فسلكوا بذلك مسلكا مناقضا للمسلك الذى سار فيه مثبتى الصفات من الاشاعرة وأسلافهم من أهل السنة ، فاستحقوا بذلك النقد الذى وجهه الأشاعرة اليهم ، فضلا عن الظاهريين كابن تيمية فى كتابه (موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول — جـ ٣ — ص ٢٧٤) وكتابة (منهاج السنه — جـ ١ — ص ١٨٨ — ١٩٠) بالنسبة للفلاسفة ، ص ٢٣٧ بالنسبة للمعتزلة .

وعليه نقول أن الفلاسفة إذا كانوا قد نفوا عن الله صفات المعانى الزائدة على الذات ، فذهبوا إلى أنه عالم بالذات وقادر بالذات وكذلك سائر الصفات

... ...

= وكان منهم من لم يجز خلوه عنها ، ومنهم من أطلق كلا منها عليه تعالى (المواقف للايجى بشرح الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن حلبى - مجلد ٤ ج ٨ — ص ٤٥) . وإذا كانت صفات الله عندهم أما سلبية محضه وأما اضافة محضه ، واما مؤلفة من سلب واضافة وكانت السلوب والاضافات عندهم لا توجب كثرة فى الذات (نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ١٨٢) فانهم بذلك يكونون قد تشابهوا الى حد كبير وماذهب اليه المعتزلة فى هذا المجال حين اثباتهم لاصل التوحيد. فالمعتزلة حين يدرسون موضوع الوحدانية فانه يتعلق أساسا بدراستهم للتنزيه والعلاقة بين الصفات والذات وكيف أن صفاته عن ذاته . فالمعتزلة عندما حاولوا تحديد معنى الوحدانيـة ذهبوا الى أن معنى ذلك أن ذاته تعالى ليست مركبـة من اجتماع وافتراق وامور كثيرة (مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ١ ص ٢١٦) ، وأيضا : (مقدمة نيبرج الكتاب الانتصار للخياط ص ٥٠ - ٥٤) إذ أنه لو كان تعالى مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره لان كل مركب يفتقر إلى غيره والله منزه عن الافتقار للغير ، فالله واحد تام وذاته ليست فيها كثيرة بوجه من الوجوه ، يدل أيضا على تأثير الكندى وغيره من فلاسفة الاسلام بالتيـار الاعتزالى فى نفى الصفات، ما أثاره هؤلاء الفلاسفة من التساؤل حول العلاقة بين الذات والصفات ، فقالوا بانها عين ذاته (مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور عاطف العراقى ص ٩٦ - ٩٩) ، أيضـا : (نهـاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٢٠٠) وهذه نفس مقالة المعتزلة فى هذا الموضوع فيما نفصله فى الصفحات القادمة من بحثنا فى هذا الفصل .

نقول أن مفكرى المعتزلة قد تأثروا براس فرقتهم فـــيما يتعلق بنفيهم للصفات ، وقد زادوا عليه إستخدامهم الحجاج العقلى فى تعضيد دعواهم أسوة بفلاسفة الإسلام الذين نفوا الصفات إنطلاقا من قولهم بالوحدانية حيث ذهب جميع شيوخ المعتزلة إلي إنكار صفاته تعالى الثبوتية السبع الزائدة علي ذاته ، باعتبار أن إثبات الصفات يعد مدخلا بالتوحيد بناءا على فهمهم لمعنى الواحد والأحد ، فقالوا بأن صفاته تعالى وذاته شيئاً واحداً وليس فيها كثرة بأى وجه من الوجوه [١] . وقد إختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا المعنى .

فمنهم من جعلها وجوها للذات ، كالعلاف ، إذ قال بأن الله عالم قادر حى بذاته ، لا بعلم وقدره وحياه قديمة قائمة بذاته وزائدة على ذاته ، وإن كانت هذه الصفات ليست بعلم ولا قدرة ولا هى بالصفات مجتمعة ، وهو بذلك إستطاع أن يتخلص من الوقوع فى الإثنينية التى وقع فيها منكروا الأشاعرة باثبات قديمين هما ، الذات والصفات (٢) .

فهو سبحانه عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدره هى ذاته ، فالذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علما ، وبالمقدور قدرة ونحو ذلك (٣) . وعلى ذلك

---

١) أبو العلا عفيفى : نظريات الإسلاميين فى الكلمة ـ ص ٣٨ ، وأيضا الملل والنحل للشهرستانى ـ جـ ١ ـ ص ٤٦ ، وأيضا : حاشية حسن جلبي علي المواقف بشرح الجرجانى ـ جـ ٨ ـ ص ٤٩ .

٢) أبو العلا العيفى : نظريات الإسلاميين فى الكلمة ـ ص ٣٨ ؛

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : شرح الاصول الخمسة=

يكون مذهب العلاف هو عين ماذهب اليه الفلاسفه فى هذا الشأن ، والذين إعتقدوا فيما أوضحنا أن ذاته واحدة لا كثره فيها بوجه من الوجـــوه وترجع إلى السلوب واللوازم (١).

هذا وقد خالف العلاف غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، حى بحياه وحياته ذاته ، إذ ذهب أكثر المعتزلة إلى نفى الصفات ، فقالوا : عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدره وحياه هى صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الالهية (٢) فكأن العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات . وإلى هذا الخلاف يشير الشهرستانى بقوله : « والفرق بين قول القائل . عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، أن الاول نفى الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة . وإثبات صفة بعينها ذات » (٣) .

= للقاضى عبد الجبار — ص ١٦٦ وما بعدها — ص ١٨٨ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين للاشعرى — ج ١ ص ٢٥٥ ج ٢ — ص ٤٨٢ ، نهايه الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى — ١٨٠ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى ج ١ - ص ٤٩ ، وأيضا : الانتصار للخياط - نشرة د. نيبرج ص ٥٠ — ٧٥ ، وأيضا التبصير فى الدين للاسفرايينى — ص ٤٢ .

١) يذكر الاشعرى فى مقالاته أن أبا الهذيل قد أخذ رأيه فى ذات الله عن أرسطوا الذى قال فى بعض مؤلفاته أن البارى علم كله ، قدره كله ، حياه كله . فأعجب أبو الهذيل بذلك وقال علمه هو هو ، وقدرته هى هو ، « مقالات الإسلاميين — ج ٢ ص ٤٨٣ — ٤٨٥ » .

٢) الشهرستانى : الملل والنحل - ج ١ ص ٤٤ - ٤٥ .

٣) المصدر السابق : ص ٥٠ .

ومن المعتزلة من جعل الصفات تعود إلى معنى السلب كالجاحظ والنظام، ومذهبه فى ذلك ، لا يختلف عن مذهب العلاف . يقول الأشعري موضحا رأى النظام فى نفى الصفات : « أن الله لم يزل عالما سميعا بصيرا قديما بنفسه ، لا بعلم وقدره وحياه وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله فى سائر الصفات » (١) .

ويرى النظام فى هذا المجال أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، ونفى ضد هذه الصفه عنه . وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفى عن الله من وجوه النقص ، فمعنى عالم عنده ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حى ، فرأيه يختلف من هذه الزاوية عما ارتآه العلاف فى هذا المقام .

ويقرر النظام أن إثبات الصفة لله هو فى الحقيقه على سبيل التوسع ، إذ هو لو حققت الأمر ، إثبات ذاته . فالوجه مثلا يطلق على الله سبيل التوسع، ومعناه الذات ، واليد كذلك معناها النعمة . ويرى النظام أن لله تعالى علما وقدره توسعا ، أما فى الحقيقه فاننا نثبته عالما قادرا . غير أن النظام كان لا يقول : « له حياة وسمع وبصر » لأن الله سبحانه — فيما يرى — أطلق صفة العلم على ذاته فى القرآن الكريم ، تماماً كما أطلق القوة ، ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر .

كذلك ذهب النظام وأتباعه من المعتزلة — فيما يذكر السيد مرتضى (٢) —

---

١) الأشعرى : مقالات الأشعرى — جـ ١ — ص ١٦٦ — ١٦٧ — ١٧٨ — ١٨٨ — ١٨٩ : جـ ٢ — ص ٤٨٦ — ٤٨٧

٢) السيد مرتضى : تبصرة العوام فى معرفة مقالات الانام — ص ٥٥

إلى أن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغى أن يقال عنها أنها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال أنها بعض منه ، وذلك لأنها صفات ، كما لا يجوز وصف صفة بصفة أخرى . وكان النظام يقول أن أفعال العباد صفاتهم ، وليست جزءا منهم.

إلا أن هذا الخلاف الذى أشار إليه الشهرستانى بين العلاف وغيره من المعتزلة ، هو من قبيل الخلاف اللفظى ، وحاصل رأى العلاف هو حاصل رأيهم . [١] وقد فطن الاشعرى إلى ذلك - فيما يذكر د. تفتازانى - فأشار إليه بقوله : (وكان أبو الهذيل كلما قيل له : أتقول أن الله علما ؟ قال : أقول ان له علما هو هو ، وأنه عالم بعلم هو هو وكذلك قوله فى سائر صفات الذات ، فنفى أبو الهذيل العلم من حيث أوهم أنه أثبته ، وذلك أنه لم يثبت إلا البارى فقط » [٢].

ويضاف إلى ذلك أن أبا الهذيل كان يقول : معنى أن الله عالم أنه قادر ، ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا لازم له فيما يذكر الاشعرى ، ما دام لا يثبت للبارى صفات الا على سبيل أنها هى هو . وكان إذا قيل له : فلم اختلفت الصفات فقيل عالم ، وقيل قادر ، وقيل حى . فكان يجيب : لاختلاف المعلوم والمقدور ، وهو ليس إختلافا حقيقياً - فيما يرى (٣) .

---

١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ١١٥

٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين - جـ ٢ - ص ٤٨٦

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة . ويرى الشهرستانى أن هناك تشابها بين رأى العلاف فى الصفات وبين أقانيم النصارى ، إذ يقول : « وإذا =

وعليه فقد أثبت العلاف صفات الذات الالهية على أنها عين الذات ، فاننا إذا ـ أضفنا صفة العلم إلى الله ، فهذا اثبات علم هو الله ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حى ، بحيث يمكن إعتبار هذه الصفات الثلاثه عنده وهى ، العلم والقدرة والحياة — كما يقول د. تفتازانى — بمثابة وجوه أو أحوال للذات الالهية ، فضـــلا عن أنه ليس هناك إختلاف جوهرى بين إثبات العلاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيهـا . ويتفق فى ذلك د. تفتازانى مع قول (١) وهى أعراض وليست أجســاما وليست أشياء . (٢) ولكن ما يقال فى العباد من أن صفاتهم أعراض يمتنع بالنسبة لله ، لانه لا يقال عن الذات الالهية أنها عرض .

أما المذهب الاخير فيما يتعلق بالصفات الالهية وإرتباطها بالذات عند

= أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة) وجوها للذات ، فهى بعينها أقانيم النصارى » (الملل والنحل – جـ ١ – ص ٥٠)

ويفصل ماكدونالد ذلك بقوله ان متكلمي الاسلام كانوا يرون اقتراب رأى العلاف من فكرة التثليث المسيحى ، لان أشخاص الثالوت كانوا يعتبرون أحيانا بمثابة صفات شخصه ، كما يتضح ذلك عند يوحنا الدمشقى

Deve Lopment of Muslim Theology, by Macdonald. p. 137.

١) أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته ـ ص ١١٦ – ١٧ .

٢) عبد الهادى أبو ريده : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفيه ـ ص ٨٠ – ٨٢

المعتزلة ، والذى يمثل تحولا عن آراء المتقدمين منهم ، فهو مذهب أبى هاشم المعتزلي (٣٢١ هـ) وقد ذهب إلي إثبات الصفات أحوالا وراء الذات فقال، بأن الله عالم لذاته ، بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجودا وهى العالمية . وفى رأيه أن الصفة تعلم علي الذات لا بانفرادها ، فأثبت بذلك أحوالا[١] هى صفات لاموجودة ولامعدومة ولا مجهولة ولا معلومة

---

١) يذهب الشهرستانى إلي أن الحال ليس له حد حقيقي حتى يمكن تعريفه بوجهه شامل ، إذ يقول : « أما بيان الحال ، وما هو أعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها علي وجه يشمل جميع الأحوال ، مع أنه يؤدى إلي إثبات الحال للحال ، بل لها ضابط وحاصر بالقسمة ، وهي تنقسم إلي ما يعلل ، وإلي ما لا يعلل ، وما يعلل فهو معان قائمة بذوات ، وما لا يعلل فهو صفات ليس لحكاما للمعـــان » (نهاية الأقدام فى علم الكلام ـ ص ١٣١) ، وأنظر أيضا تعريف الآمدى للصفة الحالية (المعللة) والصفة الغير معللة فى (المبين) ، حيث يعرف (الصفة الحالية) بقوله : « وهى ما يعبر عنها بالصفه المعللة ، فما كانت فى الحكم بها على الذات تفتقر إلي قيام صفه أخرى بالذات ، ككون العالم عالما والقادر قادرا (المبين ـ ص ١٢٠) ، وأيضا : غاية المرام فى علم الكلام ـ ص٢٩). أما الصفة غير المعللة ، فيعرفها قائلا : « وهى التى لا يفتقر الحكم بها على الذات إلي قيام صفة أخرى بالذات ، كالعلم والقدرة ونحوهما ، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية » (المبين ـ ص ١٢١) ، وأيضا : (غاية المرام ـ ص ٣٠) . والجدير بالذكر أن تعريف الباقلانى للأحوال هو نفس تعريف أبو هاشم لهـا ، إلا أن الباقلانى يفترق فى أن الحال ليست عنده=

ولا قديمة ولا محدثه ، ولا تعرف مستقلة وإنما مع الذات [١] .

ويرى أبو هاشم فى ذلك أن العقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشىء مطلقا وبين معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ، كما أنه ليس من عرف كونه متحيزا قابلا للعرض : فكون العالم عالما هو حال وراء كونه ذاتا ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك القول فى صفة القدرة والحيـــاة . فالصفات - فيما يرى أبو هاشم - هى أحوال للذات الالهية ، أو هى مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية . وهذا لا يستتبع عنده أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هى عين الذات ، فالأحوال عنده هى أشبه ما تكون بالاعتبارات العقلية أو الوجوه المعنوية للذات الالهيه .

ويرى د. تفتازانى أى رأى أبى هاشم فى الصفات على هذا النحو ، كان يتوسط بين رأيين هما رأى المعتزلة فى نفى الصفات ، ورأى أهل السنة ومن تابعهم من الأشاعرة فى إثباتها ، إذ أنه كان يثبت الصفات على وجه ، ثم يعود فينفيها على وجه آخر [٢] .

= لا معلومه ولا مجهولة كما هو شأن الحـال عند أبى هاشم . وقد اعتبر الباقلانى الصفات أحوالا تماما كما أعتبرها كذلك الغزالى .

١) الاسفراييني : التبصير فى الدين - ص ٥٣ ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى ج ١ - ص ٨٢ ، وأيضا : نهاية الأقدام فى علم الكلام - ص ١٣٢ - ١٣٣ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٨٠ ، وأيضا : الفرق بين الفرق للبغدادى - ص ١١٧ - ١٨٢

٢) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته - ص ١٢٠ ، وأيضا : نشأة الاشعرية وتطورها للدكتور / جلال موسى - ص ١٢٩

وجدير بالذكر أن المعتزلة على اختلاف فرقهم وإن كانوا قد نفوا الصفات ، فان حجتهم جميعا على ذلك كانت واحدة وهى ، أن الصفات لوكانت زائدة على الذات ، فانه لاتخلو ، إما ان تكون محدثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وأما أن تكون تلك الصفات قديمة ، مما يلزم عنه تعدد القدماء ، لأن أخص وصف له سبحانه هو القدم(١) ، ومن ثم فلوكانت الصفات قديمة كهو ، لشاركته فى الالوهية ، وقد كفر النصارى لقولهم بقدم ثلاثة ، فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك . (٢)

---

١) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٩٩ ، وأيضا : شرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار — تحقيق د عبد الكريم عثمان . ص ١٩٦ — ١٩٧ .

٢) سعد الدين التفتازانى : شرح المقاصد ج ٢ — ص ٥٦ ، وأيضا : الاشعرى للدكتور حمودة غرابه ص٩٧ ، وأيضا الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٣١ — ٤٦ ، وأيضا : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ١٩٩ ، وأيضا منهاج السنه لابن تيميه ج ١ ص ٢٣٧ ، وأيضا : فى الفلسفة الاسلامية للدكتور إبراهيم مدكور ج ٢ ص ٤٠ وأيضا : ظهر الاسلام للدكتور أحمد أمين ج ٤ ص ٧٤ ، وأيضا . المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشدللدكتورعاطف العراقى ص١١٠ ، أيضا : المواقف بشرح الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبي ج ٨ ص ٤٨ ، وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ١١٤ ، وأيضا : شرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٨٣ - ١٩٦ - ٢٠٠ ، وأيضا : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيميه ج ٢ ص١٤٨ ، أيضا : شرح العقائد النفسيه للتفتازانى ص٢٥٩ =

أيضا يستدل المعتزلة على نفيهم للصفات بدليل مؤداه ، أنه لو كان البارى عالما ، بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياه زائدة على ذاته ، كما نرى ذلك فى الانسان ، لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه نراها فى صفة الجسمية (١) ، وهو نفس الدليل الذى يستدل به الفلاسفة فى هذا المجال .

كذلك كان من جملة ما استدل به المعتزلة على نفى الصفات ، وتوحيدهم بذلك عين الذات والصفات ، وذلك اعتمادا على تحديهم لمعنى الوحدانية ، هو نفيهم التركيب والانقسام فى حقه تعالى ، وهذا يؤدى اليه اثبات الصفات فيما يرون . وعلى ذلك فان ذاته سبحانه ليست مركبة من اجتماع وانضمام ، لانه لو كان مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره ، والله سبحانه منزه عن الافتقار الى الغير (٢) . وهي نفس الحجة التى اعتمد عليها الفلاسفة فى نفيهم الصفات عن البارى تعالى ، انطلاقا من نفس الاصل الذى انطلق منه مفكرو المعتزلة ، وهو الوحدانية ، اذ كانوا أول من فلسف فكـــرة الوحدانية كمتكلمى

= وأيضا نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام للدكتور على سامى النشار جـ ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

١) عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص ١٠٩ – ١١٠ أيضا مذاهب فلاسفة المشرق ص ٩٩

٢) ابن تيمية - : منهاج السنه جـ ١ ص ١٨٨ ، أيضا : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد جـ ٣ ص ١٦٢٠ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٤٠ وأيضا : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى ص ١٠٩ .

الاسـلام . [١]

فاذا كانت فكرة نفى الصفات عند المعتزلة قد انبثقت من قولهم بالتوحيد فقد نجمت أيضا عن قولهم بالتنزيه ، إذ نزهوا البارى تعـالى عن المـــادة وأعراضها تنزيها[٢] تاما . فحاربوا بذلك المذاهب المتعلقة بالتشبيه والتجسيم والتى سرت عدواها الى الاسلام من الديانات الاخرى وبخاصة اليهودية .

فالجهمية وهم أصل المعتزلة قد نزهوا البارى تعالى عن الاتصاف بشىء مما يوصف به العباد من الحياة والعلم والقدرة والارادة ، وأجازوا أن يقال عنه أنه موجد وخالق ونحوه، لان هذه الصفات عندهم لايوصف بها العباد . ولعل السبب فى ذلك يرجع الى انهم كانوا جبرية يرون أن العبد لاقدرة له ولا اختيار (٣) ، خلافا للمعتزلة .

غير أن المعتزلة رغم نفيهم لصفات البارى المعنوية،قد اثبتوا له الأسماء ، فاطلقوا عليه حيا وعليما وقديرا (٤) . وقد فارقوا بذلك الجهمية والذين نفوا اسماء الله الحسنى كنفيهم لصفاته .

---

١) أحمد أمين : ظهر الاسـلام جـ ٤ ص ٧٤ ، وأيضـا : فى الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مدكور جـ٢ ص٣٩ ، وأيضا : نشأة الأشعرية وتطورها للدكتور جلال موسى ص ١٢٣ .

٢) الخياط : الانتصار ـ نشرة الدكتور نيبرج جـ ٢ ص ٤١ ، وأيضا مقالات الاسلاميين للاشعرى جـ ١ ص ١٥٧ ـ ٢١٦

٣) الاسفرايينى : التبصير فى الدين ص ٦٤ وأيضـا : الملل والنحـل للشهرستانى جـ١ ص٨٦ ،وأيضا : منهاج السنة لابن تيميه جـ١ص٢٤١-٢٤٢

٤) ابن تيميه : منهاج السنة جـ ١ ص ٢٣٧

بقى أن نشير فى معرض بحثنا فى هذا المقام ، الى أن المعتزلة وأن كانوا قد اتفقوا فيما بينهم على نفى صفات الله الثبوتية انطلاقا من قولهم بالتوحيد وبالتنزيه ، الا أنهم قد انتهوا فى ذلك إلى آراء تتعارض وأصلهم فى التوحيد والتنزيه .

فعلى سبيل المثال ، نرى البصريين منهم قد ذهبوا فيما يتعلق بالاراده ، الى أن ارادته سبحانه ليست قديمة بل انها محدثه لا فى محل [١] . وهى بلانزاع صفة ضرورية لله ، وإلا حدثت الأشياء بالطبع ـ وهذا مالا يقره المعتزلة وغيرهم من فرق الإسلامية ـ ولكنها ليست عين الذات لأن الصفات الذاتية عامة التعلق مما يؤدى إلى إرادة الله للفواحش ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، وهذا باطل . كما أنها ليست قديمة بمعزل عن الذات ، لأن هذا يؤدى الى تعدد القدماء . ولذلك فلن يبق الا أن تكون حادثة ، لاسيما وهى متجددة . وحدوثها وتجددها ـ فيما يرى البصريون من المعتزلة ـ يحولان دون أن تكون قائمة بذات الله ، فهي إذن حادثة لا فى محل (٢) .

وقد أحس معتزلة آخرون بما فى هذا القول من تهافت ، فردوا الإراده الي العلم أو القدرة (٣) .

وهكذا فقد استعرضنا فيما سبق مذهب المعتزلة فى موضوع العلاقة بين الذات والصفات ، واتضح لنا من خلاله كيف كانوا ممثلين لتيار نفى الصفات

---

١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦

٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٢٤٥ – ٢٥١

٣) المصدر السابق : ص ٢٣٨ ، وأيضا : فى الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم مدكور جـ٢ ص ٤٠ ، وأيضا : المقصد الاسنى للغزالى ص ١٧٥-١٧٦

فى الفكر الاسلامى بالأضافة إلى فلاسفة الإسلام . وذلك فى مقابل المثبتين من المشبهه والمجسمة من الكرامية والحشوية .

أما التيار أو الاتجاه الآخر فى موضوع الصفات الالهية فيمثله المثبتون لتلك الصفات وهم بالاضافة إلى طوائف المشبهه والمجسمة من الحشوية والكرامية ، أثناء المدرسة الأشعرية و أسلافهم أهل السنة الذين اثبتوا لله تعالى صفاتا توفيقية ، غير أن مفكرى الاشعرية قد زادوا عليهم استخدام الحجاج العقلى لتعضيد وتقوية المذهب ، لكى يكونوا على قدم المساواة مع خصومهم من المعتزلة والفلاسفة والذين استخدموا أدلة عقلية لتقوية ادعاءاتهم .

ولذلك فاننا نتنقل موضحين مذهب الغزالى فى تقريره العلاقة بين ذات البارى وصفاته بعد أن أوضحنا فى الفصول السابقة اثباته لتلك الصفات المعنوية . وذلك نظرا لكونه أحد ممثلى هذا التيار فى المدرسة الأشعرية ، بالاضافة إلى كونه المحور الرئيسى الذى يدور حول موضوع بحثنا .

٢ ـ موقف الغزالى من المعتزلة والفلاسفة:

إذا كان المعتزلة والفلاسفة قد نفوا صفـــات المعانى عن البارى سبحانه واعتبروها عين ذاته ، مستدلين على صحة دعواهم بأدلة عقلية متنوعة، فقد تجرد الغزالى كسابقيه من الأشاعرة للرد عليهم بحجج مماثلة تتشابه فى سياقها مع سوقهم لادلتهم ، مقسما ردوده فى هـذا المجال إلى أربعة أقسام أو أحكام تضم الصفات الثبوتية ـ أو المعنوية على اختلافها . وقد ذهب إلى توضيح الحكم الأول بقول :

١ ـ أن تلك الصفات المعنوية تعد زائدة على الذات الإلهية :

فالبارى سبحانه تعالى عالم بعلم ، حى بحيـاة ، قادر بقدر ، ومريد بارادة ، ومتكلم بكلام وسميع بسمع ، وبصـــير ببصر ، لأن الصفة لا تنفك عن موصوفها ، فان له سبحانه هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة (١) .

فالغزالى يرى أن وصف العالم مثلا ، هو وصف يدل على ذات له العلم ، وعليه يكون دالا لاثنين لاواحد : الذات والعلم (٢) فاذا ثبت كونه سبحانه موصوفا بتلك الأوصاف ، كان ذلك دالا على اتصافه بالعلم والقدرة والحياة والارادة والكلام والسمع البصر وليس بمجرد الذات (٣). كما ذهبت

---

١) الغزالى : الرسالة القدسية ص ٨٣ ، وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ .

٢) الغزالى : المقصد الاسنى ص ٢٦

٣) الغزالى : عقيدة أهل السنة ص ١٥٧ ، وأيضا : الاربعين ص ١٧ ، وأيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤

الى ذلك طوائف المعتزلة والفلاسفة نافين عنه تعالى صفاته القديمه ، فقالوا بانه تعالى عالم قادر حى ، لا بالعلم والقدرة والحياة ، وكذا فى سائر الصفات (١) وقد كان معتمدهم فى ذلك ، أن تلك الصفات لو كانت زائدة على الذات ، لكانت مشاركة للذات فى القدم ، مما يلزم عنه القول بتعدد القدماء ، أو بمعنى آخر اثبات ذوات قديمة متغايرة (٢) ، ولذلك كانت تلك الصفات هى عين الذات (٣) . (وقد اتفق المعتزلة مع الفلاسفة فى القول بنفى

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ ، وايضا : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢ .

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة ص ١٦٣ ، وأيضا غاية المراد للامدى ص ٤٠

٣) الايجى : المواقف فى علم الكلام مع شرح الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبي ج ٨ ص ٤٥ هذا ويفصل الجرجانى معنى قول الفلاسفة والمعتزلة بان الصفات عين الذات ، اذ يرى أن ماذكروه ليس معناه أن هناك ذاتا وله صفة وأنها متحدان بالحقيقة ، بل أن معنى قولهم ، أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا . والجرجانى يوضح ذلك بمثال من الشاهد ، فيقول بان ذواتنا ليست كافية وحدها فى انكشاف الاشياء علينا ، بل اننا نحتاج فى ذلك بالاضافة الي ذواتنا الي صفة العلم التى تقوم بنا ، وهذا بخلاف ذاته تعالى ، فانه لايحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به ، بل ان المفهومات كلها منكشفة عليه لذاته ، ومن هنا كانت ذاته ، بهذا الاعتبار هى حقيقة العلم . وكذلك الحال فى القدرة ، فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها ، لا بصفة زائدة عليها كما فى =

الصفات [١] ، وأنها عين الذات . [٢]

ويذكر الغزالي أن الفلاسفة وان نفوا عن الله الصفات فلم يثبتوا بذلك الا ذاتا واحدة من كل وجه ، فانهم لم ينكروا الافعال ولا كثرة السلوب ولا كثرة الاضافات [٣] . وهو يضيف أنهم قد ردوا الصفات السبع جميعا الى صفة العلم ، ثم ردوا العلم الى الذات [٤] ، فذهبوا الى أن السمع هو عبارة عن علم الباري التام المتعلق بالاصوات . وأن البصر هو علمه بالالوان وسائر المبصرات . أما حياته فهى عندهم علمه بذاته ، على اعتبار أن كل ما يشعر بذاته يقال أنه حى ، وما لا يشعر بذاته لا يسمى حيا .

أما إرادة البارى فيوضح الغزالى ان معناها عند الفلاسفة ، أنه يعلم وجه الخير ونظامة ، فيوجد كما يعلمه بالشىء سببا لوجود هذا الشىء ، وأنه اذا علم وجه الخير فى شىء فحصل ولم يكن فيه كراهه ، كان راضيا ، والراضى قد يسمى مريدا . فكانت الارادة بذلك ترجع الى العلم مع عدم

= ذواتنا ـ وهو ناتج عن قولهم بتأثير قدرتنا فى المقدورات خلافا للاشاعرة فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة . (حاشية السيالكوتى وحسن جلبي على شرح الجرجانى للمواقف ـ مجلد ٤ جـ ٨ ص ٤٧) .

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤

٢) عبد الحكيم السيالكوتى وحسن جلبي : حاشية على شرح المواقف للجرجانى جـ ٨ ص ٤٥

٣) الغزالى : المقصد الاسنى ص ١٧٥ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة ص ١٦٤ ـ ١٦٥

٥) الغزالى : المقصد الاسنى : ص ١٧٦

الكراهة (١) . أما القدرة فمعناها أنه يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا شاء ، وفعله معلوم ، ومشيئته ترجع الى علمه بوجه الخير ، فما علم الله أن الخير فى وجوده فيوجد منه ، وماعلم أن الخير فى أن لا يوجد فلا يوجد منه . (٢)

ويوضح الغزالى أن الفلاسفة يرون أن نظام الخير لا يحتاج فى وجوده الا الى علم البارى به ، ولا يحتاج مالا يوجد فى أن لا يوجد الا الى عدم العلم بكون الخير منه ، فالنظام المعقول هو سبب النظام الموجود ، والنظام الموجود تبع النظام المعقول — كما يذهبون الى ذلك . (٣)

ولما كان العلم فى الشاهد يحتاج فى تحقيق المعلوم الى القدرة ، لان الفعل فى الشاهد انما يكون بجارحه ، فانه يستتبع ذلك أن تكون الجارحة سليمة وموصوفة بالقدرة وذلك بخلافة فى الغائب ، فان البارى لا يفعل بجارحه ، ومن ثم كان علمه كافيا فى وجود المعلوم . ونتيجة لذلك فان القدرة أيضا ترجع الى العلم (٤) . وعليه فلا تكون الارادة الا عين القدرة ، ولا القدرة الا عين للعلم ، ولا العلم الا عين للذات ، فالكل إذن — يرجع — فيما يذكر الفلاسفة — الى عين الذات (٥)

---

١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٦٦ ، وأيضا : المقصد الاسنى ص ١٧٦ .

٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٦٦ ،وأيضا : المقصد الاسنى ص١٨٦

٣) الغزالى : المقصد الاسنى ص ١٧٦

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

٥) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٦٧

أما الكلام فانه يرجع - فيما يذكرة الغزالي حكاية عن الفلاسفة والمعتزلة الى فعل البارى سبحانه ، وهو ما يخلقه من الكلام فى جسم من الجمادات عند المعتزلة (١) ، فى حين أنه يرجع عند الفلاسفة الى سماع يخلقه البارى فى ذات النبي صلى الله عليه وسلم حتى يسمع كلاما منظوما من غير أن يكون له وجود من خارج كما يسمعه النائم ، ويضاف ذلك الى الله تعالى على معنى أنه لم يحصل ذلك فيه بفعل الآدميين وأصواتهم (٢) .

ويذكر الغزالي أن الفلاسفة بعد أن ردوا صفات البارى إلى العلم ، زعموا أن العلم أيضا يرجع الى ذاته ، لانه يعلم ذاته بذاته ، فيكون العالم والمعلوم واحدا ، وانما يعلم غيره من ذاته ، لانه يعلم ذاته مبدا كل موجود فيعلم سائر الموجودات من ذاته على سبيل التبعية (٣) ، مما لا يوجب كثرة فى ذاته (٤) .

ويرى الغزالي ان أقوى ما أعتمد عليه الفلاسفة والمعتزلة حين نفوا الصفات هو قولهم الذى أشرنا اليه ، بأن تلك الصفات لوكانت زائدة على الذات ، وقد ثبت قدمها ، لكان ذلك مؤديا الى أن تكون مشاركة للذات فى القدم ، وحينئذ يلزم القول بتعدد القدماء أو ذوات قديمة متعددة (٥) ، أو

---

١) الغزالي : المقصد الاسنى ص ١٧٥
٢) المصدر السابق : نفس الصفحة
٣) المصدر السابق : ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة ص ١٦٧ — ١٧٦
٤) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٧٧
٥) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٤

حصول الاثنينين بمعنى آخر علي قول الفلاسفة (١).

فان كان الفلاسفة والمعتزلة قد انكروا صفاته تعالي، كالعلم والقدرة والارادة، وردوها إلي الذات، وزعموا أن ذلك وأن جاز فى حقنا فانه لايجوز فى حق البارى تعالي، إذ تختلف قدرتنا وعلمنا وارادتنا فى الشاهد عنها فى الغائب (٢). لانها تتجدد وتطرأ علينا بعد أن لم تكن وتكون مخالفة لبعضها البعض، فنعقلها بذلك كشيئين حتى حالة مقارنتها لذواتنا من غير تأخير فاننا نعقل كونها زائدة علي ذواتنا، فاذا سلمنا بمقارنتها لذات الاول فانها بذلك كمثيلتها فى الشاهد، فتعقل أشياء سوى الذات، مما يوجب الكثرة فى واجب الوجود، وهو محال. ومن ثم وجب نفى الصفات عن المبدأ الأول (٣).

---

١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ١٦٣ — ١٧٢

٢) المصدر السابق : ص ١٧٢

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة . ويمكن الرجوع فيما يتعلق بما أورده الغزالي من حجج النفاه الى مصادرهم الاساسية، (كالمغنى) للقاضى عبد الجبار، جـ ٤ ص ٣٤١ — ٣٤٦، وأيضا : (شرح الاصول الخمسة) ص ٧٩ — ١٨٢ — ٢٢١، وأيضا : (النجاة) لابن سينا ـ القسم الالهى ص ٢٢٩ — ٢٣٥، وأيضا : (الاشارات التنبيهات) القسم الهى جـ ٣ ص ٤٥٦ — ٤٨٢، وأيضا : (نهاية الاقدام فى عالم الكلام للشهرستانى ص ٩٩ - ١٠٠ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٨١ - ١٨٢، وأيضا : غاية المرام فى علم الكلام للامدى ص ٣٨ - ٣٩ - ٤٠

والواقع أن الفلاسفة والمعتزلة على السواء قد استدلوا فى سبيل اثبات دعواهم السالفة بدليلين ، الاول مؤداه أنه لماثبت مغايرة الصفة للموصوف استنادا إلى تعريف الغيرين . وهو ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر بالاضافة اليه (١) ، كان ذلك لايخلو : فاما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده ، أو يفتقر كل واحد إلى الاخر ، أو يستغنى واحد منهما عن الاخر ويحتاج الاخر اليه . ويترتب على الغرض الاول ان يكون كل منهما واجب الوجود ، وهى تثنية مطلقة ، إذ أن معناها القول بتعدد الآلهه . (٢)

ويبطل أيضا القول باحتياج كل منهما للاخر ، إذ يترتب عليه الا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ أن واجب الوجود هو ماقوامه بذاته ، مع استغنائه من كل وجه عن غيره (٣) .

ويستحيل كذلك ـ كما يذكر الفلاسفة ـ أن يكون أحدهما محتاجا دون الاخر ، لان المحتاج فى هذه الحالة يكون معلولا ويكون الاخر هو واجب الوجود . فاذا كان الاول ، وهو المحتاج معلولا فانه يكون بذلك مفتقرا إلى سبب أو علة ، مما يؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (٤) وواجب الوجود لا ارتباط له بعله أو سبب . (٥)

---

١) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢١ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢ .

٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٧٢

٣) المصدر السابق : ص ١٧٣

٤) المصدر السابق . نفس الصفحة

٥) المصدر السابق . ص ١٦٠

نبذة عن المؤلفة

ولدت فاطمه أحمد رفعت محمد بالاسكندرية فى ٦ / ٤ / ١٩٥٨

تدرجت فى مراحل التعليم إلى أن التحقت بكلية الآداب .

حصلت على ليسانس آداب سنة ١٩٨٠

حصلت على دبلوم معهد الدراسات العليا الإسلامية نظام سنتين بتقدير جيد جداً .

وفى نفس المعهد سجلت رسالة لنيل درجة الماجستير ونجحت فى تمهيدى بجيد جداً وأتمت البحث والذى هو الآن بين أيدينا ككتاب .

وتوفيت فى ١٩٨٦/٢/١١ وهى تتأهب للمناقشة ونيل درجة الماجستير رحمها الله وأثابها .

يرد الغزالي على دليلهم الأول قائلا ، ان قولهم باستحالة الكثرة فى واجب الوجود ليس لديهم برهان عليه [١] « إذ لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لها ، وليس أحدهما علة للآخر » [٢] . ويقرر الغزالي أن الأصح فى هذا الشأن أن نقول أن الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، فى حين أن الصفات محتاجة إلى الموصوف كما هو الحال فى الشاهد [٣] . وبهذا القول نعد الغزالي قد إستطاع أن يزيل إلى حد ما الاشكال الذى أثاره الفلاسفة فى الدليل السابق من كون إثبات الصفات مؤدياً إلى التثنية .

ويرد الغزالي على قول الفلاسفة بأن علم البارى وباقى صفاته لو كان زائداً على ذاته مفتقراً إليها ، لكان ممكنا لذاته واجبا لعله ، وتلك العلة ليست إلا الذات والموصوف بها ليس إلا الذات . فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال . يرد الغزالي على ذلك بقوله ، أن واجب الوجـــود على إصطلاحهم معترف به [٤] من جهة أنه ليس له علة علة فاعلة . غير أن الاصح أن نقول أنه كما ثبت أن ذاته قديمة ولا فاعل لها فكذلك تكون صفاته قديمة ولا فاعل لها ، هذا من جهة العلة الفاعلية(٥) . أما العلة القابلية للصفات ، فان الغزالي لا يعترف بها ، ولكنه يستبد لها بالقول ، ان الدليل لم

---

١) المصدر السابق : ص ١٧٣

٢) المصدر السابق : ص ١٦٠

٣) المصدر السابق : ص ١٧٣

٤) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ ص ١٨٣ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٣

٥) الغزالي : تهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٤

يدل الا على اثبات طرف تنقطع به تسلسل العلل والمعلولات وهو ممكن بواحد له صفات قديمة لافاعل لها ، كما أنه لافاعل لذاته ، وتكون هذه الصفات متقررة فى ذاته ، وليست قائمة بغيره كما هو الحال فى الشاهد ، فان علمنا فى ذاتنا تكون محل له ، وليست ذاتنا فى محل . ولما كانت علم الافتقار عندهم - الفلاسفة - هى الحدوث ، وصفاته تعالى ليست بحادثة ، فانه لا يكون فاعلا لها . (١)

يقوم الغزالى متفقا مع ماذهب اليه الفلاسفة بالنسبة لواجب الوجود بشأن العلة الفاعلية ، ومنكرا لقولهم بالعلة القابلية والتى يرى انهم ليس لديهم برهان على اثباتهم بالنسبة لواجب الوجود « فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ،أن لافاعل لها ، كما لافاعل للذات ، بل لم تزل بهذه الصفة موجودة بلاعلة لها ولالصفتها وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر الا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق امكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان الداعى الى واجب الوجود . فان أريد بواجب الوجود شيء سوى وجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع بها التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا ، ومهما اتسع العقل لقول موجود قديم لاعلة لوجودة ، اتسع لقبول قديم موصوف لاعلة لوجودة فى ذاته وفى صفاته جميعا » (٢) .

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢ (المصدر السابق : ص ١٧٤ — ١٧٥ .

أما الدليل الثانى [١] الذى أستدل به الفلاسفة على صحة دعواهم بنفى الصفات ، وهو ان الصفات وإن لم تدخل فى ماهية الأول بل كانت عارضة بالإضافه اليه . كما هو الحال فى الشاهد ، فانها تكون دائمة له ، مما يستلزم أن تكون الصفات لازمة للماهية . وبذلك يمتنع تقومها بذاتها ، فتكون بذلك أعراضا ، والأعراض لا تقوم بنفسها ، فتكون بذلك ثابتة للذات ، وتكون الذات بذلك سبباً فيها ، مما يوجب كونها معلولة [٢] .

يجيب الغزالى على ذلك بقوله .أنكم إذا عنيتم بكون الصفات ثابتة للذات وان ـ الذات سبباً لها ، بأن تكون الصفات مفعولة للذات ، والذات فاعلة لها ، فان الذات ليست بفاعلة للصفات كما هو الحال فى الشاهد وإذا عنيتم بقولكم هذا أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهو عين مذهبنا ، وإن أختلفت تعبيراتكم عنه .

ويعبر الغزالى عن ذلك فيقول : « فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكنا ، وجائزاً ، وتابعا ، ولازما ومعلولا ، وأن ذلك مستنكر ، فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلا ، فليس كذلك ، وإن لم يرد به الا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا أستحالة فيه » [٣] .

فان قام الفلاسفة فألبسوا دليلهم السابق لباسا آخرا فقالوا : إن إثبات

---

١) المصدر السابق : ص ١٧٥

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : نفس الصفحه .

الصفات يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجا اليها ، فينجم عنه ألا يكون غنيا مطلقا ، إذ أن معنى الغنى المطلق هو من لا يحتاج إلى غير ذاته[١] . كان رد الغزالى بأن صفات الكمال لا تخالف صفات الكامل ، إذ أنه كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فلا معنى لكونه كاملا إلا وجود الكمال لذاته ، ولا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات المنافية للحاجة بذاته ، فالمحال فى حق الله — هو فيما يرى الغزالى — أستفادتة صفة كمال من غيره ، لا إتصافه بصفة كمال هى غيره[٢] .

فاذا ذهب الفلاسفة فقالوا ، بأن إثبات ذات وصفه وحلول الصفة بالذات ، ينجم عنه التركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ، والمركب جسم ، وهو السبب فى نفى الجسمية عنه تعالى . فان الغزالى ينفى ما أدعوه إذ يوضح هذا الأعتراض يشابه قول من يقول ، أن كل موجود يحتاج إلى موجد ، ولما كان الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد[٣] ، كان

---

١) المصدر السابق : ص ١٧٥ ، وأيضا : المواقف بشرح الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبى — جـ ٨ — ص ٤٨

٢) الغزالى : تهافت الفلاسفه — ص ١٧٦

٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة — ص ١٧٦ ، وأيضا : المضنون الصغير — ص ١٧٨ ، حيث ذهب الغزالى الى أن أخص وصف للبارى تعالى هو القيومية ، ومعناه أن وجوده سبحانه لذاته وكل ماسواه موجود به لا بذاته فوجوده سبحانه ذاتى ليس بمستعار (المقصد الاسنى — ص ٤٧) . هذا فى الوقت الذى ترى فيه الأشعرى إلى أن أخص وصف للاله هو القدرة ، بينما ذهب الجوينى إلى أن أخص الوصف للبارى الحياة .

موصوفا قديما ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ولا لقيام صفة بذاته ، ولكن الكل بعد قديما ، بلا علة . وهذا لا يقتضى فيما يقول الغزالى ـ أن يكون البارى سبحانه جسما ، لأن الجسم يعد حادثا وعله حدوثه أنه لا يخلو عن الحوادث [١] ـ ولذلك فهو يلزم الفلاسفة بأنهم إذا لم يستطيعوا أن يثبتوا حدوث الأجسام من ناحيه كونها محلا للحوادث ، فليجيزوا إذن أن تكون العلة الأولى جسما [٢].

ويلاحظ الغزالى أن الفلاسفة وأن نفوا عن البارى الصفات احترازا عن لزوم الكثرة ، فهم رغم ذلك لم يستطيعوا رد جميع الصفات إلى الذات ، وبخاصة صفة العلم ، إذ يلزم من القول بكونه عالما ، أن يكون علمه زائدا على مجرد وجوده [٣] . وهم جميعا يستوون فى ذلك سواء منهم من سلموا بأن الاول يعلم غيره أو من نفوا منهم ذلك ، فهم فى كلتا الحالتين لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الكثرة .

---

١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٦ ، وأيضا : الرسالة القدسية ، ص ٨٣ . هذا ويذهب الغزالى فى موضوع آخر إلى رأى مخالف لذلك ، إذ يرى أن المصحح للاتصال والانفصال هو الجسمية والتحيز (المضنون الصغير ـ طبعة الجندى ـ ضمن مجموعة رسائل للغزالى ـ جـ ٢ ـ ص ١٦٠) وهذا يوجب أن يكون معنى قيام الصفات بالذات وهو معنى حلولى ، دالا على حدوث الصفات نظرا لقيامها بمحل ، وهذا المحل هو بعينه مفهوم أو معنى التحيز .

٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٦

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

وتفصيل ذلك فيما يذكر الغزالي ـ أن القائلين منهم بأن الباري يعلم غيره أن قالوا أنه يعلم الغير بعلم وهو عين علمه بذاته ، فقد لزمهم بذلك التناقض ، اذ العلم بالغير في الشاهد هو غير العلم بالنفس ، لأنه لو كان هو نفسه ، لكان نفي العلم نفيا للذات وإثبات العلم إثباتا لها (١) ، اذ أن حد الشيء الواحد هو ما يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات (٢) .

أما الفلاسفة القائلون بأن الباري يعلم الغير بعلم هو غير علمه بنفسه ، فأنهم ـ فيما يرى الغزالي ـ يجيزون الكثرة لأن الانسان في الشاهد يستطيع أن يقدر علمه بنفسه دون أن يقدر علمه بغيره ، لأن علمه بغيره غير علمه بنفسه (٣) . وهذه الكثرة تلزمهم أيضا في قولهم بأن الله يعلم الغير بالقصد الثاني على سبيل التبعيه (٤) ، وهو أنه يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزم منه العلم بالكل ، حيث يرى الغزالي أن الأول يعلم ذاته بعلمين لا علم واحد ، فيعلم وجود ذاته فقط بعلم ، وأما العلم بكونه مبدئا بعلم آخر زائد على وجوده « لأن المبدىء إضافة إلى الذات ويجوز أن يعلم الذات ،

---

١) المصدر السابق : ص ١٧٧

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) الغزالي : المقصد الاسنى ـ ص ١٧٦ ـ ١٧٧ ، وأيضا : تهافت الفلاسفة ـ ص ١٧٧ وأيضا : شرح الطوسي على المحصل الرازي ـ ص ١٨١ .

ولا يعلم أضافته ، والاضافة غير الذات . والعلم بالإضافه غير العلم بالذات »(١) .

ويذكر الغزالى أن المعتزلة وأن شاركوا الفلاسفة فى نفيهم لصفات البارى المعنوية إلا أنهم قد فارقوهم فى إثبات صفتين منها ، وهما صفتا الارادة والكلام (٢) . إذ ذهبوا إلى أن البارى مريد بارادة زائدة على ذاته ، ومتكلم بكلام زائد على ذاته ، غير أن الارادة يخلقها فى غير محل ، والكلام يخلقه فى جسم جماد ويكون هو المتكلم به . وهذا يعد باطلا فيما يرى الغزالى .

يقول الغزالى مؤكدا كون الصفات زائدة على الذات : « إن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أن له علما ، فان المفهوم من قولنا : عالم هو من له علم واحد ، فان العاقل يعقل ذاتا ، ويعقلها على حالة وصفه بعد ذلك ، فيكون قد عقل صفة وموصوفاً أما قول المعتزلة والفلاسفة عالم بلا علم ، فهو فيما يرى الغزالى كقول من يقول : « غنى بلا مال » وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم ، فان العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل

---

١) الغزالى : تهافت الفلاسفة — ص ١٨٧

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١١٤ ، نود الاشارة فى هذا المجال إلى أن المعتزلة لم يثبتوا جميعا صفة الارادة ، بل أن بعضهم ذهب إلى نفيها كالكعبي والنظام ، فقالا : أنه إذا وصف البارى بالارادة شرعا ، فليس معناه أن أضيف إلى أفعاله إلى أنه خالقها وأن أضيف وصفه بالارادة إلى أفعال العباد ، فالمراد به أنه أمر بها .

والمقتول والقاتل ، وكما لا يتصور قاتـــل ، ولا يتصـور قتيـل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ، ولا معلوم بلا عالم . بل هذه الثلاثة متلازمة فى العقل لا ينفك بعضها عن البعض (١) .

والصفه عند الغزالي لا تعنى سوى ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها ، وعلى ذلك فالأحوال ليست إلا الصفات « فلا معنى لكونه عالما إلا كون الذات على صفة وحال ، تلك الصفة هى الحال وهى العلم » (٢) والغزالى بذلك يخالف من أثبتوا الأحوال من المعتزلة ويعتبر أقوالهم فى هذا المجال هوسا محضا (٣) ، وأن كان متفقا مع من أثبتوها من الأشاعرة كالجوينى والباقلانى (٤) .

---

١) الغزالى : الرسالة القدسية — ص ٨٣

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد — ص ١١٥

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) من أشهر من أثبت الأحوال من المعتزلة أبو على الجبائى وأبنه أبو هاشم ، وقد وافق أبو على وأبنه نفاه الاحوال من الأشاعرة فيما يتعلق بزيادة العلم والقدرة على الذات ، إلا أنهم قد خالفوهم فى تسميتها بالعالمية والقادرية ، غير أن أبو هاشم ذهب إلى أن الاحوال ليست بموجودة ولا معدومة ومن ثم كانت غير معلومة ، وإنما تعلم لذلك عليها . وهو من هذه الناحية يعد مخالفا لمن نفوا الاحوال من الاشاعرة ، إذ ذهبوا إلى كون الصفات معلومه في أنفسها وأما أبو على فقد ذهب كمذهب من نفوها من =

والغزالى يستدل على كون الصفات زائدة على الذات ، وأن الاحوال ليست إلا صفات ، ردا بذلك على الفلاسفة والمعتزلة ، يستدل الغزالى على ذلك بدليل مؤداه ، أنه لو كانت الصفات نفس الذات ، لكان العلم نفس الوجود ، فكان المفهوم بذلك من العلم والوجود أمرآ واحدا ، وهو باطل . مما يدل على كون العلم زائدا على الوجود ، وهذه الزيادة لا تخلو ، إما أن تختص بذات الموجود ، أم لا . ويبطل عدم اختصاصها بذات الموجود ، إذ يخرج ذلك عن ان يكون وصفا له . وان كانت الزيادة مختصة بذات الموجود ، فأنها ليست ـ فيما يذكر الغزالى ا إلا العلم (١) ، إذ الصفة هى

= الأشاعرة فقال بأنها معلومة ، وبذلك يكون خلافه معهم فى اللفظ دون المعنى خلافا لأبنه .

أما مثبتو الأحوال من الاشاعرة كالباقلانى والجوينى فانهم لم يختلفوا مع أبو على إلا فى العبارة ، إذ زعموا أن عالمية الله تعالى هى صفة معللة لمعنى قائم به هو العلم ، فالباقلانى مال إلى أعتبار الصفة حالا ، فيكون الحى حيا عنده وكون العالم عالما وكون القادر قادرا ، راجع الى حال وراء الحياه والعلم والقدرة . هى العالمية والقادرية والحياه ، فانها أحكام لمعان قائمة بالذات : وهو بذلك يخالف أبو هاشم ، إذ الاحوال عنده معلومة « لان ما ليس بمعلوم لا يصح قيام الدليل عليه » (التمهيد للباقلانى — ص ٢٠١) . وممن أثبتوا الاحوال من الاشاعرة الجوينى ، وقد ذهب مذهب الباقلانى فى الأحوال ، إذ أعتبرها صفات زائدة على الذات .

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص ١١٦

الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة علي الوجود التي يحسن أن يشتق للموجود سببه منه إسم العلم(١).

فاذا أعترض المعتزله بقولهم ، بأنه إذ أجاز اثبات حقائق مختلفة وخواص متابينة لذات واحدة ـ كما أثبت ذلك الغزالى وأئمته فيما سبق أن أوضحناه فى الفصول السابقة ـ فقالوا ، أنه تعالى يعلم المعلومات المختلفة بعلم واحد ، وكذلك الحال فى القدرة والتى تتعلق بمقدورات لا تتعلق القدرة الحادثة بها وهى قدر مختلفة ، وكذلك الحال فى السمع والبصر ، حيث أثبت الأشاعرة أنها يتعلقان بجميع المسموعات والمبصرات وهى مختلفة فيما بينها ، وهذا يظهر بصورة أوضح فى الكلام ، إذ أنهم قد أثبتوا للبارى كلاما هو صفة واحدة أزلية فى ذاتها فى أمر ونهى وخبر وأستخبار ووعد ووعيد ، وهى حقائق مختلفة أثبتوها لكلام واحد بدعوى أنها ترجع إلى الوجوه والاعتبارات ، لا إلى نفس الكلام.

فاذا كان الأشاعرة قد أجازوا صحة ذلك ، ثم أجازوا كون القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام بالذات والبقاء والديمومه وأنه أول وآخر وظاهر وباطن منزه عن المكان مقدس عن الزمان ، وهى حقائق مختلفة ترجع إلى ذات واحدة ودون أن ؤدى ذلك إلى تعدد الصفات (٢) إذا كان الاشاعرة قد أجازوا ذلك ، فليجيزوا إذن أن تنوب صفة واحدة عن العلم والقدرة والحياه وسائر الصفات ، وأن تكون الذات بنفسها كافيه

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحه

٢) الشهرستانى : نهايه الأقدار فى علم الكلام ـ ص ١٩٥

ويكون فيها معانى هذه الصفات بحيث يرجع تعـــددها إلى الاعتبارات والوجوه من غير زيادة ، وهذا هو عين مذهبنا ومذهب الفلاسفة (١) .

يجيب الغزالي على ذلك بقوله ، أن الصفات وإن كانت مختلفه فيما بينها بالذات ، كالعلم فانه يختلف عن الارادة ، وكذلك تختلف الارادة عن القدرة ، والقدرة عن الحياة . إلا أن متعلقات الصفة الواحدة لا تختلف ولا تتعدد ، إذ تعد داخلة فى حقيقة هذه الصفة « فرب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة لا يختلفان لذاتيهما ، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق (٢) .

غير أن ذلك لا يعنى - فيما يذكر الغزالى - أن تكون صفات الله غير ذاته ، إذ أنه لا يصح أن نقول بأن الصفة غير مدلول الاسم المشتق منهـا كالعالم والقادر ونحوها ، تماما كما أنه لا يصح القول بأن مفهوم الصفة مغاير لما وضـع لها وللذات من غير أشتقاق (٣) . وذلك مثل صفة العلم بالنسبه إلى مسمى العالم أو مسمى الإله « فانا إذا قلنا الله تعالى ، فقـد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها ، إذ أسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها من صفات الإلوهية » (٤) .

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٧ ، وأيضا : نهاية الاقدام فى علم الكلام - ص ١٩٦ .

٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٨ - ١١٩

٣) المصدر السابق : ص ١٢٠

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

كذلك يرى الغزالي أنه لا يصح أن نقول أن صفات الله عينه - كقول المعتزلة والفلاسفة - لانها إدراك جزء، فان « بعض الداخل فى الاسم لا يكون عين الداخل فى الاسم » (١) : وعلى ذلك فان الغزالي ينتهى إلى ما سبق وأنتهى اليه أئمته، فيقرر أن صفات الله ليست عين الذات، كما أنها ليست غير ذاته، لان « كل بعض فليس غير الكل، ولا هو بعينه الكل » (٢). ومعنى ذلك أن جزء معنى الشيء ليس هو غيره، وإلا لامكن أن نفهمه دونه، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره. غير أن الغزالي يجيز القول بأن الصفات غير ذاته، ولكنه يشترط لذلك ألا يكون هناك مانع شرعى يحول دون أطلاقنا وهذا القول (٣)، وألا نفهم من الغير فى اطلاقنا لذلك، أنه ما يجوز وجوده دون الذى هو غيره بالإضافات اليه، لان الاضافات (٤) هى - فيما يرى الغزالي - من قبل الاوصاف للمضافات. إلا

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٢١

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) الغزالي : المقصد الاسنى - ص ٢٨. وجدير بالذكر أن الجوينى قد أورد من قبل الغزالى، وفى نفس المقام دليلا آخرا أعتبره أمثل من هذا الدليل. إذ يعتبر الجوينى هذا الدليل والذى أورده الغزالى غير مفيد مع القائلين بقدم الجواهر وأستحالة عدمها. أما التعريف الذى أورده الجوينى والذى جرى عليه متأخرى الاشعريه، فهو أن المتغايران هما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (الارشاد - ص ١٣٧).

أن مضمونها لا يعقل إلا بالقياس بين شيئين ، غير أن ذلك لا يخرجها عن كونها أوصافا ، فهى موجودة ، لاتقوم بنفسها ، بل تقوم فى محل ، فيكون التغاير بهذا الاعتبار من ناحية المفهوم اللفظى ، لا المعنى (١) يقول الغزالى :

« فان قولنـا : يدل على غير الذات ، أن لم يفسر بأنا أردنا به غير الماهيه المقولة فى جواب (ما هو) (٢) ، لم يصح » (٣) .

وعلى ذلك فانه إن صح قولنا بأن علم الله تعالى غير ما قارنه من الذات فانه لا يصح أن نقول أن علم الله غير مدلول إسم الله ، ولا عينه ، إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات . أيضا فانه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقى هو مدلول إسم الإله (٤) .

ويعبر الغزالى عن ذلك معلنا متابعته لأئمته فيما ذهبوا اليه فى هذا المجال .

« أعلم أن الصفات السبع عند الأشاعرة ، معان زائدة على مفهوم الذات ، وهى بمثابة الأعيان والأحكام . أنها ليست نفس الذات ولا خارجه عنها (٥) .

وينتقل الغزالى بعد ذلك ليوضح الحكم الثانى من أحكام الصفات هو :

---

١) الغزالى : الإقتصاد فى الأعتقاد ـ ص ١٢٦

٢) المقصود من لفظ (ما هو) فى هذا المجال ، هو حقيقة الذات وما هيتها ، التى بها هى ما هى . . . . . (المقصد الأسنى للغـــزالى ـ ص ٢٦)

٣) الغزالى : المقصد الاسنى ـ ص ١٦

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

٥) الغزالى : روضة الطالبين وعمدة السالكين ـ من مجموعة فوائد اللالى ـ ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣

٢ – أن صفات البارى كلها قائمة بذاته :

فلا يجوز أن يقوم شىء منها بغير ذاته تعالى سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل . وعلى ذلك فالبارى سبحانه عالم بعلم قائم بذاته ، وقادر بقدره قائمة بذاته ، وسميع بسمع قائم بذاته ، وبصير ببصر قائم بذاته ، كما أنه سبحانه مريد بارادة قائمة بذاته ومتكلم بكلام قائم بذاته ، خلافا للمعتزلة ، والذين أثبتوا للبارى الإرادة والكلام ، غير أنهم قالوا أنه متكلم بكلام قائم فى محل ، ومريد بارادة قائمة لا فى محل ، غير أننا نرى أن ما حدى بالمعتزلة إلى قولهم هذا كان تنزيه البارى فى المقام الأول ، ولكنهم أخطأوا التعبير عن ذلك ، فأثبتوا تلك الصفات وعطلوا معانيها (١) .

---

١) أحمد صبحى : فى علم الكلام – جـ ٢ – ص ٥١ ، والدكتور صبحى يكشف لنا عن حقيقة موقف المعتزلة فى هذا الموضوع ، فيرى أنهم قد نظروا إلى الذات الإلهية نظرة ما صدقيه تتصل بالكم ، فاستبعدوا بذلك أى تصور يترتب عليه إثبات الصفات مغايرة للذات مفارقة لهـا ، ومن ثم رفضوا القول بقيام الصفات بالذات ، معتبرين أن التوحيد لا يكون إلا باثبات صفات هى هى الذات ، غافلين عن كون الذات تتعلق بالوجود العينى وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهنى المتعدد . فالإعتقاد أن معنى الصفة غير معنى الذات ليس المقصود به – فيما يرى د . صبحى – ذاتا مجـردة عن الصفات كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة ، وإنما يعنى فقط أن الصفة ليست عين ذات الموصوف . وهو يرى أن هذه المشكلة ظلت تواجه المعتزلة ، ولم تجد حلا إلا على أيدى أبو هاشم حين قال بنظريته فى الأحوال ، وإن كنا لا نتفق معه فى القول بالأحوال . (فى علم الكلام – حـ ٢ – ص ٥١)

ويرى الغزالي متابعا أئمته من الأشاعرة أنه من الواجب أن تقوم صفات البارى بذاته والدليل على ذلك ، أنه لما دل الدليل على وجود الصانع ، فقد دل فى الوقت نفسه على صفاته ، وهذا ليس معناه إلا قيام تلك الصفات بذاته (١) ، إذ أنه « لا فرق بين كونه تعالى على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته » (٢) .

وهكذا يرى الغزالي أننا إذا أثبتنا لله تعالى العلم ، فقد أثبتنا بذلك علما قائما بذاته ، وإذا أثبتنا له الإرادة ، فقد أثبتنا إرادة قائمة بذاته ، إذ لافرق بين إثبات الصفات وبين قيامها بذاته ، فهما عبارتان عن معنى واحد . فى حين أننا إذ أثبتنا له تعالى تلك الصفات ولم نثبت قيامها بذاته ، فان إثبات تلك الصفات يكون فى هذه الحالة ونفيها سواء . يقول الغزالي : « فتسمية الذات مريده بارادة لم تقوم به ، كتسميته متحركا بحركه لم تقم به وإذا لم تقم الإرادة به ، فسواء كانت موجودة أو معدومة ، فقول القائل : أنه مريد لفظ خطأ لا معنى له » (٣) .

ويذهب الغزالي إلى أننا لا ينبغى أن نفهم من قيام الصفات بالذات ، مفهومنا لقيام الأعراض بمحالها كما ذهب الفلاسفة إلى ذلك ، وليست الحقيقة كذلك ، إذ أن الصفات — فيما يرى — تقوم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ، فهى قديمه ولا فاعل لها (٤) .

---

١) الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد — ص ١٢٢

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) الغزالى : تهافت الفلاسفه — ص ١٧٥

وفى توضيح الغزالى للحكم الثالث من الأحكام المتعلقة بصفات البارى المعنوية السبع ، يقرر قدم تلك الصفات ، وذلك خلافا للمعتزلة الذين ذهبوا إلى حدوث ثلاثة منها وهى ، الإرادة والعلم بالحوادث والكلام (١) . وعليه كان البارى مريد بارادة قديمة وقادر بقدره قديمة وعالم بعلم قديم ومتكلم بكلام قديم ، وكذلك الحال فى باقى الصفات (٢) ، « إذ يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات » (٣) .

ودليل الغزالى على قدم الصفات هو نفس دليل أئمته ، فانها إن كانت حادثة ، فاما أن يحدثها البارى فى ذاته ، وهو سبحانه ليس محلا للحوادث ، وإما أن يحدثها فى غير ذاته ، وذلك أظهر فى الاستحالة ، كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها (٤) .

والواقع أن الغزالى قد أقام إثباته قدم الثبات تأسيسا على استحالة كون البارى فيما لم يزل ولايزال محلا للحوادث (٥) . يقول الغزالى فى (الاحياء): إن الكلام بنفسه وكذا جميع صفاته ، إذ يكون محلا للحوادث داخلا تحت

---

١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٢٣

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا الرسالة القدسية – ص ٨٣

٣) الغزالى : الرسالة القدسية – ص ٨٣

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٢٣ ، وأيضاً المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد للدكتور عاطف العراقى – ص ١١١ .

٥) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٢٣ ، وأيضاً الرسالة القدسية – ص ٨٣

التغير ، بل يجب للصفات من نعوت القـــدم ما يجب للذات ، فلا تعتريه التغيرات ولا تحله الحوادث . بل لم يزل فى قدمه موصوفا بمحامد الصفات ، ولا يزال فى أبده كذلك منزها عن تغير الحالات » (١) .

وهو يؤسس استحالة وصفه سبحانه بالحوادث أو كونه محلا لها ، على المبدأ الكلامي القائل ، بأن ما كان محلا للحوادث لا يخلو عنها ؛ وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (٢) . حيث نراه يستدل على صحة ذلك بأدلة متعددة ، أولها (٣) : أنه قد ثبت وجوب الوجود لله سبحانه نظراً لقدمه وأزليته ، بينما اتصف الحادث بالإمكان والجواز نظراً لحدوثه ، ولما كان مستحيلا أن ينقلب الوجوب إلى الجواز ، كان محالا أن يكون واجب الذات جائز الصفات ، إذ يترتب عليه اجتماع النقيضين : الجواز والوجوب، وهو محال بالضرورة . فلما كان ذلك كذلك كان البارى سبحانه - فيما يرى الغزالى - قديما بذاته وصفاته « فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات » (٤) .

أيضاً يستحيل أن يكون البارى محلا للحوادث ، لأنه إن سلمنا بذلك لكان لا يخلو ، إما أن ينتهي الوهم إلى قصور حادث يستحيل قبله حادث ، وإما أن لا يرتقى إلى ذلك ، فيلزم منه حوادث لا أول لها ، وهو محال (٥) .

---

١ - الغزالى : الرسالة القدسية - ص ٨٣
٢ - المصدر السابق . نفس الصفحة
٣ - الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد - ص ١٢٣
٤ - المصدر السابق : نفس الصفحة
٥ - المصدر السابق : ص ١٢٣ — ١٢٤

فاذا كانت استحالته لقبول الحادث فى ذاته ، فانها — فيما يذكر الغزالي — لا تخلو : إما أن تكون لذاته ، أو لزائد عليه . ويبطل أن تكون استحالته لقبول الحوادث لزائد عليه ، إذ يرى الغـــزالي أن كل زائد على سبيل الفرض يمكن تقدير عدمه ، وهذا يلزم عنه تواصل الحوادث أبدا ، وهو محال (١) .

فاذا كان هذا هكذا ، فلم يبق إلا أن تكون استحالته لقبول الحوادث من جهة أن واجب الوجود يكون على صفة ذاتية قديمة تمنعه من قبول الحوادث . ولما كانت تلك الصفة قديمه واجبة ، فانه من المستحيل — فيما يقول الغزالي — أن نقدر عدمها فيما لا يزال (٢) ، إذ القديم لايعدم (٣) .

فاذا أثبت الغزالي استحالة أن يكون سبحـانه محلا للحوادث من هذه الناحية ، فقد يعترض المعتزلة ، مستدلين بمسألة حدوث العالم (٤) على إبطال دعواه . غير أن الغزالي يحاول دحض دعواهم ، فيؤكد أن الذات الإلهية القديمة الواجبة من المحال أن تنقلب إلى الجواز ، انطلاقا من القول ، بأن ما كان محلا للحوادث ، فلا يخلو عنها . فلما امتنع كون البارى محلا للحوادث فـيما لم يزل ، امتنـع منه أن يكـون محلا للحـوادث فيما لا يزال ، وهذا يترتب عليه — فيما يرى الغزالي — أن استدلال المعـتزلة بمسألة حدوث العالم يعد استدلالا غير صحيح ، إن العـالم فى الأزل ليس بذات حتى تكون قديمة قابلة للحدوث فيطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن ،

---

١) المصدر السابق : ص ١٢٤

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : ص ١٢٥

٤) المصدر السابق : ص ١٢٤ .

كما أثبت ذلك المعتزلة ترتيبا على قولهم بشيئية المعدوم (١).

فالعالم – كما يذكر الغزالي – ليس بذات ولكنه فعل ، وقدم الفعل محال لأن القديم لا يكون فعلا (٢) ، بل أن الحدوث أولى به من القدم . وهكذا يتضح فساد استدلال المعتزلة بمسألة حدوث العالم على نقض دعوى الغزالي .

أما عن الدليل الثالث الذى أورده الغزالى في استدلاله على استحالة أن يكون البارى محلا للحوادث ، فانه قد بناه على القول الشائع بأن كل قابل للشيء ، فلا يخلو عنه أو عن ضده ، إذ يذهب إلى أننا إذا قدرنا قيام حادث بذاته تعالى ، فانه قبل حلوله به كان لا يخلو : أما أن يتصف بضده أو بالخلو أو الانفكاك عنه — وهذا مخالف لما ارتآته الكرامية . ويرى الغزالى أنه إذا كان ضد هذا الحادث ، أو الخلوعية قديما فانه يستحيل عدمه لاستحالة عدم القديم وإن كان حادثا ، كان قبله حادث وقبل الحادث حادث ، مما يؤدى إلى حوادث لا أول لها ، وهو محال (٣) .

وعليه يرى الغزالي أنه لما ثبت استحالة أن يكون البارى محلا للحوادث وكانت علة حدوث الاجسام هى تعرضها للتغير وتقلب الاوصاف ، وتلك ليست إلا حوادث تحل فى الاجسام(٤) ، فانه ينبنى على ذلك ضرورة أن تكون صفاته تعالى جميعا قديمة (٥) .

---

١) المصدر السابق : ص ١٢٥

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) الغزالي : الرسالة القدسية ص ٨٣ ، وأيضا تهافت الفلاسفة ص ١٨٦

٥) الغزالى : الرسالة القدسية – ص ٨٣

فاذا انتقلنا من ذلك إلى بيان الحكم الرابع من أحكام الصفات ، كما أوضحه الغزالي ، وجدنا محور بحث الغزالى فى هذا المقام يدور حول مسألة أسماء الله ، وهو بالطبع لم يبحثها بطريقة أفقية لاعلاقة لها بالذات والصفات بل أنه قدم لنا فى هذا المجال بحثا رأسيا لمشكلة الصفات والذات والأفعال وعلاقتها بقضية الأسماء ، بحيث يمكننا القول أن الغزالي قد قدم لنا فى معرض توضيحه الحكم الرابع من الاحكام العامة لصفات انه ، دراسة موجزة دقيقة . ربط فيها بين الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وبين أسمائها بطريقة منهجية سليمة .

ونحن فى بحثنا لمذهب الغزالي فى هذا المجال سوف نقتصر على ما أورده الغزالي فى كتابه « الإقتصاد فى الإعتقاد » و « المقصد الأسنى» من الربط بين الذات والصفات والافعال وبين الأسماء ، دون بحث موضوع الأسماء بطريقة مفصلة ، نظراً للتطويل والإسهاب الذى التزمه الغزالى فى بحثه لهذا الموضوع من ناحية ، ولخروج ذلك عن دائرة بحثنا من ناحية أخرى ، إذ أن بحثنا يتعلق بقضية الأسماء فقط من جهة علاقتها بالذات والصفات .

وقبل أن نشرع فى عرض مذهب الغزالي يجدر بنا أن نشير إلى أن الغزالي وإن اتبع فى بحثه لهذا المجال منهجا دقيقا ، بيد أنه لم يكن محدثاً لهذا المنهج ، بل أنه كان شائعاً عند من سبقوه من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين.

فالغزالي يبدأ متابعاً أساتذته فيفرق بين معنى الاسم والمسمى والتسمية موضحاً مدى صحة ماذهب إليه فرق المتكلمين فى هذا المجال ، حيث يرى أنه لا يصح أن نوضح العلاقة بين الأسماء والمسميات ، فنقول بأن الاسم هو المسمى ، أو هو غير المسمى ، أو أنه لا هو المسمى ولا هو غيره ،

إذ تعد تلك الأقوال جميعا خاطئة [١]. وهو فى سبيل توضيح موطن الخطأ فى تلك الأقوال يتجه إلى تعريف كل من الإسم والمسمى والتسمية وكذلك يوضح معنى الغيرية ومعنى الهو هو.

إذ يرى أن معنى الإسم هو اللفظ الموضوع للدلالة والموجود فى اللسان والذى يدل على المعنى الذى فى الذهن، فهو عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنسانى للدلالة على أعيان الأشياء [٢].

ولما كان الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة، فله واضع ووضع وموضوع له [٣]. والموضوع له هو المسمى، وهو المدلول عليه من حيث أنه مدلول عليه، أما الواضع فهو المسمى، وأما الوضع فهو التسمية. والغزالى يرى أن هذه الأسماء الثلاثة تعد بذلك متباينة المعانى [٤]، ومن ثم يصدق عليها ما يصدق على المفاهيم المتغايرة كمفهوم الحركة مع التحريك والمحرك. وهذا يعد مخالفا لما ذهب إليه جميع أئمته من اعتبار الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية [٥]، كما أنه يخالف قول المعتزلة بأن الاسم هو التسمية [٦].

ثم ينتقل الغزالى من ذلك ليوضح معنى الهو هو، كى يثبت تهافت قول من قال بأن الاسم هو المسمى، إذ يرى أن لفظ الهو هو يطلق على

---

١) الغزالى: المقصد الأسنى - ص ١٧

٢) المصدر السابق: ص ١٩

٣) المصدر السابق: ص ٢٠ — ٢١

٤) المصدر السابق: ص ٢١، وأيضا شرح المواقف للجرجانى - مجلد ٤ حـ ٨ - ص ٢٠٨، وأيضا لوامع البينات للرازى - ص ٣

٥) الجرجانى: شرح المواقف للايجى - حـ ٨ - ص ٢٠٨

٦) المصدر السابق: نفس الصفحة

ثلاثة وجوه : الوجه الأول ويصدق إطلاقه على شيء واحد فى نفسه وله إسمان مترادفان لا يختلف مفهومها البتة ولا يتفاوت بزيادة ولا نقصان، وإنما تختلف حروف الأسمين فقط، وهذه الأسماء - فيما يقول تسمى مترادفة، كقول القائل : الخمر هى العقار، والليث هو الأسد [١] .

أما الوجه الثانى فيطلق على الأسماء المتداخلة نحو قول القائل : الصارم هو السيف، والمهند هو السيف . وهى أسماء مختلفة المفهومات وليست مترادفة، غير أنها تشترك فى معنى واحد من وجه ما، فالصارم يدل مترادفه على السيف من حيث هو قاطع والمهند يدل عليه من حيث نسبته إلى الهند، أما لفظ السيف فيدل دلالة مطلقة إلى غير ذلك من غير إشارة : فالسيف داخل فى مفهوم الألفاظ الثلاثة وإن كان بعضها يشير إلى زيادة [٢] .

أما الوجه الثالث من وجوه إطلاقه لفظ الهو هو، فان الغزالى يرى أنه يرجع إلى وحدة الموضوع الموصوف بوصفين [٣] : فتكون عيناً واحدة كالثلج مثلا موصوفة بالبياض والبرودة فى قولنا : الثلج أبيض وبارد .

يقول الغزالى موضحا خطأ المعتزلة فى قولهم بأن الأسم هو المسمى « وعلى الجملة فان قولنا : هو هو، يدل على كثرة لها وحده من وجه . فأنه

---

١) الغزالى : المقصد الأسنى - ص ٢١

٢) المصدر السابق : ص ٢٢

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

إذا لم تكن وحدة ، لم يكن أن يقال : هو هو واحد ، وما لم تكن كثرة ، لم يكن هو هو ، فانه إشارة إلى شيئين [١] .

وترتيباً على ذلك يرى الغزالى أنه لا يصح القول بأن الأسم هو المسمى على قياس الاسماء المترادفة لأسباب عده ، لان مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم : فالاسم لفظ دال والمسمى مدلول ، أيضا فالاسم قد يكون غير لفظ والاسم عربى وعجمى وتركي أى موضوع العرب والترك والعجم والمسمى قد لا يكون كذلك ، كذلك فانه إذا سئل عنه : قيل ما هو ؟ والمسمى إذا سئل عنه : قيل من هو [٢] ؟ . وبالإضافة إلى ما سبق فالاسم قد يكون مجازاً والمسمى لا يكون كذلك ، والاسم قد يتبدل والمسمى لا يتبدل . فالاسم من هذا الوجه لا يمكن أعتبارة — فيما يذكر الغزالى — أنه المسمى [٣] .

أيضا يرى الغزالى أن إطلاق القول بأن الاسم هو المسمى على الوجه الثانى ، وهو أن يكون المسمى مشتقا من الاسم وداخل فيه ، يعد باطلا ، إذ يلزم منه أن تكون التسمية والمسمى والاسم كلها بمعنى واحد ، وقد ثبت بطلانه كذلك فان هذه المداخلة ليست من قبيل دخول السيف فى مفهوم الصارم والمهند ، لان الصارم سيف بصفه . وكذا المهند ، بالسيف داخل فيه ، بينما المسمى ليس إسما بصفة ، ولا التسمية إسما بصفة [٤] .

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : ص، ٢٣ .

٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

أما الوجه الثالث من وجوه الإطلاق ، والذى يرجع إلى أتحاد المحل مع تعدد الصفة أنه لا يجرى فى الاسم والمسمى ولا فى الإسم والتسمية ، حتى يمكن القول أن شيئاً واحداً موضوع لأن يسمى إسما ويسمى تسمية ، كما ترى ذلك فى مثال الثلج إذ هو معنى واحد موصوف بصفتين ، وليست الاسم والمسمى ، ولا الاسم والتسمية كذلك .

وبناء على ذلك يقرر الغزالي بطلان التأويلات السابقة للفظ (الهو هو) فيما يتصل بالاسم والمسمى والتسمية . إذ تعد غير جارية فيما يتعلق بتلك المفهومات البته ، لا حقيقتها ولا مجازها . غير أنه يجيز إطلاق ما يرجع منها إلي الترادف [١] . ويشترط لذلك ألا يكون فى اللغـــة فرق بين مفهومى اللفظين [٢] ، فان كان بينها فرق ، فلا يصح الإطلاق .

غير أن الغزالي وإن أحال أن يكون الاسم هو المسمى على معنى حقيقـة الاسم و ماهيته ، فانه قـد أجاز القـول بأن يكون الاسم هو المسمى ، أو هو غيره . أولا هو هو ولا هو غيره ، باعتبار مفهوم الاسم ومدلوله [٣] .

ويوضح الغزالي هذا المعنى بقوله أننا إذا نظرنا إلي العلاقة بين الاسم والمسمى من ناحية المفهوم . فان الاسم قد يكون دالا على ذات المسمى وحقيقته وماهيته ، كما هو الحال فى أسماء الانواع التي ليست مشتقة من

---

١) المصدر السابق : ص ٢٤

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

٣) المصدر السابق : ص ٢٥

مسمياتها ، وهو كل اسم يقال فى جواب (ماهو ؟) : وهو حقيقة الذات وماهيتها التى بها هى ما هى ، كالانسان والعـــلم والبياض وغيرها . وقد لا يكون الإسم دالا على حقيقة المسمي . كما فى حالة الأسماء المشتقـة من مسمياتها ، كالعالم والكاتب ، فانه لا يدل على حقيقة مسماه بل يتركها مبهمه ، ويدل على صفة له (١) .

وهذه الأسماء المشتقه تنقسم — كما يذكر لنا الغزالى — الى ما يدل على وصف حال فى المسمي ، كالعالم والأبيض ، وإلى ما يدل على اضافة له غير مغايره لحقيقته كالخالق والكاتب . وعلى ذلك فان الأسماء قد تدل باعتبـار مفهومها على الذات من حيث ماهيتها وحقيقتها التى بها هى ماهي ، وقد تدل على غير الذات ، فيكون المراد بالأسم هنا ، ليس حقيقه الذات وماهيتها ، لأنها تدل من وجه ما على حقيقة الذات ، بل يكون المراد به مفهوما « فان العالم يدل على ذات له العلم ، فقد دل على الذات أيضا . ففرق بين أن يقـول : عالم ، وبين أن يقول : علم ، لأن العالم يدل على ذات له العلم ، ولفظ العلم لا يدل الا على العلم »(٢) .

أيضا يوضح الغزالى ذلك بطريقة أخرى ، فيمثل له باسم الخالق ، فاننا إذا قلنا أن الخالق من حيث اللفظ هو غير المسمى ، فهو صحيح ، لأن اللفظ مغاير لمدلوله . فاذا كان المراد به أن اللفظ غير المسمى ، فهو محـال ، لأن الخالق إسم ، وكل إسم مفهومه مسماه ، فان لم يفهم المسمى منه فليس إسما

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢) المصدر السابق : ص ٢٦ .

له . فالخالق ليس إسما للخلق وأن كان الخلق داخلافيـه ، ولا المسمى هو إسم للتسميه . بل أن الخالق هو إسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق (١) . وجدير بالذكر أن قول الغزالى هذا هو نفس ماسبق أن قاله إمامه الأشعرى ، وكذلك أستاذه الجوينى فى هذا المجال .

والغزالى يقرر فى معرض تفنيده لآراء الفرق المختلفة حـول الإسم والمسمى ، بطلان قول من ذهب من أصحابه الى أن من الأسماء ما لا يقال أنه المسمى ولا يقال أنه غيره ، إذ أنه يرى أن الإسـم إما أن يكون هو المسمى ، أو أن يكون غيره ، وهذا من ناحية اعتبار المفهومات لا المعانى ، فمفهوم لفظ الانسان غير مفهوم لفظ العالم ، لأن مفهوم الانسان هو أنه حيوان عاقل ، بينما مفهوم العالم أنه شيء مبهم له علم ، فاللفظان متغايران ، ومفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر . وهو من هذة النـاحيه يعد غيره ، فلا يجوز أن تقول عنه أنه هو هو . غير أننا اذا نظرنا الى الاسم من وجه آخر فانه يمكننا أن نقول أنه المسمى ، وذلك فى حالة الذات الواحده اذا ما وصفت بأنها مثلا انسان وانها عالمه ، فيكون الإسم بهذا الاعتبار هو الذات ، وبالاعتبار الاول . وهـــو بمغايرة المفهومات ، هو غـــير الذات (٢) .

ومن ثم فانه من المحال التوسط بين هذا وذاك ، وذلك بأن نجمع بين النقيضين ونقول أن الاسم لا يكون هو المسمى ولا يكون هو غيره فى آن واحد . بل الأصح ـ كما يذكر الغزالي ـ أن نقول بأحد الاعتبارين ،

---

١) المصدر السابق : ص ٢٧

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة

فاما ان يكون هو هو ، وإما يكون هو غيره (١) . يقول الغزالي: «ويحال في العقل أن يكون الاعتبار واحدا ويكون لا هو هو غيره ، لأن الغير والهو هو متقابلان تقابل النفى والاثبات ، فليس بينهما واسطة (٢) » .

وفى معرض ربط الغزالي بين ذاته تعالى وصفاته وبين أسمائه ، نراه يذهب إلى أن الأسامى التى تشتق لله تعالى من صفاته المعنوية السبع يصدق اطلاقها عليه أزلا وأبداً «فهو فى القدم كان حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلما» (٣). أما الأسماء المشتقة من أفعال البارى فقد تطلق عليه في الأزل أو لا تطلق (٤) .

وتفصيل ذلك يوضحه الغزالى فى كتابه « المقصد الأسنى » إذ أنه قد اقتصر فى كتابه «الإقتصاد فى الإعتقاد» على ذكر الأسماء التى تتعلق بصفات البارى المعنوية دون غيرها ، فيما يدخل فى دائرة بحثه لهذا الموضوع – وهو الصفات المعنوية – غير أننا يمكن أن نجد تفصيلا لذلك فى «المقصد الاسنى» إذ أنه قد أوقفه على بحث قضية الأسماء . إذ يعبر عما سلف بقوله « أن الله سبحانه إذا كان موصوفا بصفات معنوية سبع ، فان أوصافه سبحانه لاتقتصر على ذلك ، بل هناك أوصافا أخرى مشتقة له من أفعاله، وأخرى من ماهيته ، فضلا عن الصفات التى تتركب من مجموع صفتين ، أو تلك التى تتركب من صفة وإضافة ، أو صفة وسلب ، أو سلب وإضافة . ولذلك

---

١) المصدر السابق : ص ٢٩

٢) المصدر السابق : ص ٣٠

٣) الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد – ص ١٣٥

٤) المصدر السابق : ص ١٣٦

تتعدد الأسماء وتتكثر ، غير أنها ترجع فى النهاية إلى ذات واحدة (١)

والغزالى يحصر تلك الأسماء جميعا ، فيذهب إلى أن مجموعها يرجع إلى:

١ ــ ما لا يدل منها إلا على الذات : كالله ، والحق ، إذ يراد به الذات من حيث هى واجبة الوجود ، وهذه تطلق عليه أزلا وأبداً .

٢ ــ ما يدل على الذات مع سلب أوجه النقص عن ذاته ، كالقدوس ، والسلام ، والغنى ، والأحــد ، والباقى ونظائرها . فالقدوس فيما يرى الغزالى ــ هو المسلوب عنه كل مايخطر بالبال ويدخل الوهم من أوجه النقص ، والسلام هوالمسلوب عنه العيوب ، والغنى هوالمسلوب عنه الحاجة ، والاحد المسلوب عنه النظير والقسمة . وهذه الاسماء يصدق إطلاقها على البارى أزلا وأبداً (٢) ، لأنهـا تدل على الذات من ناحيـة ، ومن ناحية أخرى تشير إلى السلب ، فيكون السلب لذاته ، وما سلب عنه لذاته فإنه يلازم الذات على الدوام (٣) .

٣ ــ ما يرجع إلى الذات مع إضافة إلى غيره (٤) ، كالعلى والعظيم والأول والآخر والظاهر والباطن وأمثالها ، فالعلى هو ــ فيما يرى الغزالى ــ الذات التى هى فوق سائر الذوات فى المرتبة (٥) ، والعظيم يدل على الذات

---

١) الغزالى : المقصد الأسنى ــ ص ١٧٢

٢) المصدر السـابق : ص ٧٢ ــ ١٧٣ ، وأيضـا : الإقتصاد فى الإعتقاد ــ ص ١٣٥

٣) الغزالى : الإقتصاد فى الإعتقاد ــ ص ١٣٥

٤) الغزالى : المقصد الاسنى ــ ص ١٧٣

٥) المصدر السابق : نفس الصفحة

من حيث تجاوز حدود الإدراكات ، أما الاول فهو السابق على الموجودات والآخر هو الذى إليه مصير الموجودات ، فهذان الإسمان لا يجتمعان فى وصفه إلا بالإضافة إلى الموجودات (١) . والظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل (٢) ، أما الباطن فهو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم ، وتوضيح ذلك يمكن أن نتلمسه فى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » وقوله « وهو السميع البصير » فان تلك الآيتين قد وردتا فى سورة واحدة ، غير أن الله سبحانه أراد بالآية الاولى معنى الظهور ، وهو الإدراك العقلى المجرد للذات عن لواحقها ، وأراد بالآية الثانية البطون ، وهو الإدراك الحسى والوهمى والذى ندركه بالسمع والبصر .

ويرى الغزالى أن هذه الطائفة من الاسماء قد تطلق فيراد بها ذات البارى إذالم تضاف إلى خلقه ، ومن ثم يصدق إطلاقها فى هذه الحالة عليه تعالى أزلا وأبداً ، وقد تطلق ويراد بها أفعال البارى بالإضافة إلى خلقه ، وفى هذه الحالة تكون من صفات أفعاله ، ومن ثم يصدق إطلاقها عليه سبحانه أبداً لا أزلا .

٤ - ومن الاسماء ما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة (٣) ، كالملك والعزيز . وفى ذلك يوضح الغزالى متابعا أستاذه أن اسم الملك يدل على ذات لا تحتاج إلى شىء ويحتاج إليه كل شىء ، أما العزيز فهو الذى لا نظير له وهو مما يصعب نيله والوصول إليه . وهو يرى أن هذه الأسماء يصدق

---

١ - المصدر السابق ص ١٤٦ - ١٤٧ - ١٧٣

٢ - المصدر السابق : ص ١٤٧ - ١٧٣

٣ - المصدر السابق : ص ١٧٣ .

إطلاقها على الله سبحانه فى الأزل والأبد إذ أنها ترجع إلى الذات من جهة إضافتها إليه تعالى، كما أنها ترجع إلى الصفات السلبية من جهة سلب النقص عن ذاته تعالى، كما أنها ترجع إلى الصفات السلبية من جهة سلب النقص عن ذاته تعالى من ناحية أخرى.

٥ – يقرر الغزالى أن من أسمائه تعالى ما يرجع إلى صفة من صفات المعانى، كالعليم، والقادر، والحى، والسميع، والبصير، والمتكلم. وتلك يصدق اطلاقها عليه سبحانه فيما لم يزل ولا يزال، عند من يعتقد قدم هذه الصفات[1]. وهو فى ذلك يردد ماذهب إليه جميع من سبقوه من الاشاعرة متقدمين ومتأخرين.

٦ – ومن أسماء البارى سبحانه ما يرجع إلى صفة من صفات المعانى كالعلم مع إضافه[2]. كالخبير والحكيم والشهيد والمحصى، إذ أن اسم الخبير يدل على العلم مضافا إلى الأمور الباطنة. والشهيد يدل على العلم مضافا إلى ما يشاهد. أما الحكيم فيدل على العلم مضافا إلى أشرف الموجودات. والمحصى يدل على العلم من حيث يحيط بمعلومات محصورة معدودة التفصيل.

أيضا فمن هذه الطائفة من أسمائه تعالى الحسنى ما يرجع إلى صفة القدرة مع زيادة إضافة • كالقهار والقوى والمقتدر والمتين، فان القوة هى تمام القدرة. والمتانة شدتها، والقهر هو تأثيرها فى المقدور بالغلبة.

---

١) الغزالى: الإقتصاد فى الاعتقاد – ص ١٣٥ • وأيضا: المقصد الأسنى – ص ١٧٣

٢) الغزالى: الإقتصاد فى الإعتقاد– ص ١٣٥ ، وأيضا: المقصد الأسنى - ص ١٧٣ – ١٧٤

ويؤكد الغزالي أن هذه الأسماء كسابقتها ، إذ يصدق إطلاقها على الله سبحانه وتعالى أزلا وأبداً نظراً لتعلقها بالصفات القديمة (١) . غير أنها قد تدل على أفعاله بالاضافة إلى خلقه ، وفي هذه الحالة تكون من صفات فعله ، فتكون حادثة كفعله ، قد تطلق عليه فيما لا يزال وليس في الأزل .

٧ ـ أما ما يرجع من الأسماء إلى صفات الفعل ، كالخالق والبارىء والمصور والوهاب والرازق والفتاح والقابض والباسط والخافض والرافع والمعز والمذل والمغني والهادي والمانع والمميت والمحي والوالي والتواب ونظائرها ، فانها ـ فيما يرى الغزالي ـ يصدق اطلاقها على الباري سبحانه في الأزل إذا نظرنا إليها من جهة ما هي بالقوة . فاذا نظرنا إليها من جهة ما هي بالفعل ، لم تصدق عليه في الأزل (٢) .

وهو يوضح ذلك بمثال السيف ، إذ أنه يسمى وهو في الغمد صارما ، كما يسمى كذلك عند حصول القطع به ، ولكنه يسمى في الحالة الاولى صارما من جهة ما هو بالقوة ، ومعناه « أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعدادة ، بل لأمر آخر وراء ذاته » (٣) في حين أن تسميته بالصارم في الحالة الثانية ترجع إلى ما هو به بالفعل ، أي عند مباشرة القطع به (٤) . وعلى ذلك فان الاسماء المشتقة لله

---

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٣٥ .

٢) المصدر السابق : ص ١٣٦

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة .

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة .

تعالى من أفعاله تجرى مجرى تسمية السيف فى الغمد بالصارم فتكون بذلك صادقة فى علية الأزل ، لأن كل ما يشترط لتحقيق الفعل يكون موجوداً فى الأزل ، فاذا تم الفعل لم يكن لتجدد شيء فى ذاته تعالى ، بينما تجرى تلك الاسماء مجرى تسمية السيف بالصارم عند القطع ، فلا تكون صادقة على البارى فى الأزل .

وفى نهاية بحثنا لمذهب الغزالى فى هذا المجال نشير إلى أن الغزالى قد ذهب متابعاً أستاذه الجوينى فقال بأن صفات الله سبحانه تعد توفيقية من جهة ما يرجع منها إلى الاسماء ، فانه موقوف بالإذن فيه (١) . غير أنها تعد توفيقية من ناحية ما يرجع منها الى الاوصاف ، فيكون الصادق منها مباح دون الكاذب ، ولكن بشرط ألا يوهم ذلك النقص فى حقه تعالى (٢) .

والغزالى يستدل على ذلك بقوله ، أن الوصف يعد خبراً عن أمر ،

---

١) الغزالي : المقصد الاسنى – ص ١٩٢ . ومذهب الغزالى فى ذلك يتفق وما ذهب اليه أبو الجبائى ، إذ ارتأى أن العقل إن دل على أن البارى عالم فانه من الواجب أن نسميه عالماً ، وإن لم يسم هو سبحانه نفسه بذلك ، لأن العقل قد دل على المعنى ، وكذلك الحال فى سائر أسماء الله . غير أن البصريون خالفوه فى ذلك . فزعموا أنه لا يجوز تسميته البارى باسم قد دل العقل على صحة معناه ، إلا إذا كان سبحانه قد سمى به بنفسه ، ولذلك كانت أسماؤه تعالى توقيفية وليست توفيقية «مقالات الاسلاميين للاشعرى حـ ٢ – ص ٢٠٦ » .

٢) الغزالى : المقصد الاسنى – ص ١٩٢ .

والخبر ينقسم إلى صدق وكذب ، وقد دل الشرع على تحريم الكذب إلا بعارض ، تماما كما دل على إباحة الصدق إلا بعارض ، وكما أنه يجوز لنا أن نصف زيداً بأنه موجود ، فكذلك فى حق الله تعالى ، سواء ورد الشرع بذلك أو لم يرد ، فنقول أنه موجود وقديم (١) ، على أن يراعى فى ذلك ألا يكون موهما للنقص فى حق البارى ، فأما ما لا يوهم نقصا أو ما يدل على مدح ، فذلك – فيما يرى – مطلق مباح بالدليل الذى أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة .

وفى ذلك يرى الغزالى أننا إذا أطلقنا عليه سبحانه اسم (المذل) – وهو من أسمائه الحسنى – منفرداً ، فانه يكون موهما للنقص فى حقه تعالى ، ولكننا إذا ما قرناه باسمه (المعز) ، كان مجموعها وصف مدح ، إذ يدل على طرفى الأمور بيديه (٢) .

وباستعراضنا لمذهب الغزالى فى هذا الموضوع نكون قد وصلنا – تبعاً للمنهج الذى جرينا عليه فى بحثنا – إلى أصل مذهبه والذى نجده عند رأس المدرسة الأشعرية ومؤسسها أبو الحسن الأشعرى ، تماماً كما وجدناه لدى الغزالى ، وما سنجده عند الباقلانى والجوينى حين عرضنا لمذهبهم فى هذا الشأن .

---

١) المصدر السابق : ص ١٩٤

٢) المصدر السابق : ص ١٩٥

ثانيا : مدى متابعة الغزالي للمدرسة الأشعرية

ولنبدأ بتوضيح رأى الأشعرى فى هذه المشكله ـ مشكله العلاقة بين الذات والصفات ـ وكيفية بحثه فيها ، لكى يتسنى لنا معرفة مدى تأثر الغزالي به هذا الموضوع . بيد أننا نقول أن بحث الأشعرى لهذه المشكلة ورأيه فيها لم يكن منتظما بحيث يمكن الحصول عليه مجموعا فى فصل أو باب منفرد من فصول وأبواب مؤلفاته . كما هو الحال عند تلامذته من مفكرى الأشعرية ، بل كان عبارة عن آراء متناثره مبعثره ومتداخله أوردها فى معرض بحثه للصفات . ولذلك فقد استندنا فى بحثنا لمذهبة وبالاضافة الى ما استطعنا استخلاصه من مؤلفاته ، الى المراجع التى بحثت فى مذهب الأشاعره سواء كانت قديمة أو حديثة .

فالأشعرى بعد أن اثبت لله تعالي صفاته الوجودية ، فقد اثبت له أيضا صفاتا معنوية من العلم والقدره والاراده والكلام والحياه والسمع والبصر. وقد ذهب الأشعرى الى أن تلك الصفات المعنوية زائده على الذات ، اذ لابد من أن نقرر للعالم علما وللقادر قدره ، وهذا ما يثبته العقل السليم ، لا السمع فقط الذى أثبت له العلم والقدره والاراده [١] ، فهو سبحانه عالم بعلم ، قادر بقدره ، ومتكلم بكلام ، ومريد باراده ، وكذلك الحال فى جميع الصفات [٢] . ودليله على ذلك هو ثبوت هذه الصفات للموصوف بها فى الشاهد . يقول الشهرستانى حكاية عن الأشعرى : « وكما دلت الأفعال

---

١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨

٢) الأشعرى اللمع ص ١٢ - ١٣

على كونه عالما قادرا مريدا ، دلت على العلم والقدره والاراده ، لان وجه الدلاله لا يختلف شاهدا وغائبا » (١) ، فلا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدره ، ولا للمريد الا أنه ذو أراده ، إذ لا يتصور أن تكون الذات موصوفا بها لذاته ، أو أن تكون ذاته تعالى موصوفه بصفه لا تقوم به .

ومن ثم يرى الأشعرى أن من قال إن البارى عالم ولا علم أو قادر ولا قدره ، كان مناقضا للمعقول ، فضلا عن أنه يتساوى ومن اثبتها له ونفى قيامها بذاته . وهو يقصد بذلك الفلاسفة (٢) الذين شاركوا المعتزله فى القول بنفى الصفات وترادف معانيها ، فى حين أن مفهوم كل صفه يغاير مفهوم الأخرى .

وقد حاول المعتزله تفسير اختلاف العلم عن القدره ، بقولهم باختلاف المعلوم عن المقدور ، أو بنفى أضداد هذه الصفات عنه تعالى (٣) ، ولكن الأشعرى لم يجد ذلك دليلا كافيا ، ومن ثم الزمهم إمكان القول : ياعلم الله اغفر لى (٤) . فهو يرى أنه طالما لم تفترق الذات عن الصفات فى المعنى ، فانه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى أية صفة أخرى .

واثبات اختلاف الصفات عن بعضها فى المعنى لا يكون فى نظر الاشعرى الا باثبات هذه الصفات قائمة بالذات ، إذ لامعنى لتصور القدره الالهيه

١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٩٤

٢) الأشعرى الابانه ص ١٤٣

٣) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٨

٤) الأشعرى : الابانه - ص ١٤٤

منفكه أو مستقله عن الذات الالهيه ، وكذلك العلم ، فانه لايمكن تصور العلم الإلهى منفكا أو مستقلا عن الذات. وهذا معناه أن الاشعرى قد أثبت الصفات قائمة بالذات ، فلا هى الذات ولا هى غير الذات . ولكن ذلك ليس معناه — فيما يرى الاشعرى - مغايرة الصفات للذات ، فان العالم لعلم ما كان عالما للغيريه [١] ، إذ أن ذلك هو عين الاعتقاد المسيحى وما ترتب عليه من تثليث بل معناه أن الصفة ليست عين ذات الموصوف فان مفهوم العلم عند الاشعرى غير مفهوم العالم [٢] . وفى ذلك يقول : « ليس اذا دل الفعل الحكمى على أن للانسان علما دل على أنه غيره ، كما ليس إذا دل على أنه علم دل على أنه متغاير بوجه من الوجوه » [٣] .

ويرى الأشعرى أن صفات البارى القائمة بذاته قديمة كهو [٤] ، فهو سبحانه لم يزل موصوفا بها . وهو يستدل على ذلك بأدله متنوعه ، منها : أنه لما ثبت له تعالى وصف الحياه ، فان الحى اذا لم يكن موصوفا بالعلم والقدره والاراده وغيرها من الصفات فى الازل ، لكان موصوفا بأضدادها وهى آفات يتعالى سبحانه عن الاتصاف بها ، وإذا كان كذلك لاستحال أن يتصف بتلك الصفات الآن ، وقد ثبت اتصافه بها ، مما يدل على أنه تعالى لم يزل موصوفا بتلك الصفات [٥] .

---

١) الاشعرى : اللمع ص ١٢ - ١٣

٢) المصدر السابق : ص ١٤

٣) المصدر السابق : ص ١٢

٤) المصدر السابق : ص ١١

٥) المصدر السابق : ص ١١ - ١٢

أيضا من أدلة الاشعرى على قدم صفات البارى تعالى المعنو به ، ما نقله عنه الشهرستانى بقوله : « والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ، ومريد بارادة قديمة ، أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى فهو آمر ناه. فلا يخلو : أما أن يكون آمرا بأمر قديم ، أو بأمر محدث . فان كان محدثا ، فلا يخلو : إما ان يحدثه فى ذاته ، أو فى محل ، أو لا فى محل . ويستحيل ان يحدثه لا فى محل ، ذلك لأن يؤدى إلى ان يكون محلا للحوادث وذلك محال . ويستحيل ان يحدثه لا فى محل ، لان ذلك غير معقول . فتعين انه قديم ، قائم به ، صفة له . وكذلك التقسيم فى الإراده والسمع والبصر » (١) .

وهكذا يتضح مما سبق ان الاشعرى قدم اثبت قد الصفات وقيامها بذات البارى وانها زائده على الذات ، وكان ضروريا ان يفرد على المعتزلة الذين خالفوه فى ذلك ، فهو وان اتفق معهم فى القول بوحدة الذات ، وهما فى هذه الوحده يعارضان الثنوية والمسيحيه ، غير انه يختلف معهم اختلافا بينا فى الصفات ، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة ، فان الإشعرى متابعا مذهب اهل السنه والجماعة يثبتها : فالله واحد فى صفاته الإزليه ، لا نظير له ، اى ان له الصفات القديمة . ومن ثم يتجه الاشعرى الى المعتزلة ملزما فيقول : « انكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالما قادرا » والمعتزلة لا تختلف فى كونه عالما قادرا ولكنهم يقولون بأنه عالم بذاته قادر بذاته — ويمضى الإشعرى قائلا : « فلا يخلو اما ان يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو زائدا ، فان كان واحدا ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر

---

١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٩٥

بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقا ، علم كونه عالما قادرا . وليس الأمر كذلك ، فعرف أن الإعتبارين مختلفان ( ) . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلي مجرد النظير ، أو إلي الحال ، أو إلي الصفة : وبطل رجوعه إلي النظر المجرد ، فان العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين ، لو قدر عدم الألفاظ رأسا ما إرتاب فيما يصوره .

وبطل رجوعه إلي الحال ، فان أثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفى (٢). والأشعرى هنا يرى أن إعتبار الصفة هى الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة ، سيؤدى إلي تناقض فى الذات ، فاذا علم فيعلم بالذات التى هى علم وقدرة وإرادة الخ . . . أما إذا كان الامر لا يعدو ألفاظا تطلق ، وكان من الاولى ألا تطلق علي الله ألفاظ الصفات ، بلا يريد الشارع منا الارتياب والشك . أما القول بالاحوال ، وهى أحوال أبى هاشم ، (وهى صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومه فهو إثبات واسطة بين النقيضين . ولذلك فان النتيجة التى لا محيص عنها هى : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياه ، مريد بارادة ، متكلم ، بكلام سميع بسمع ، بصير ببصر . . . وهذه صفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال هى هو ولا غيره ، ولا هى هو

---

١) المصدر السابق : جـ ١ ـ ص ٩٤ ـ ٩٥ ، وأيضا : مقالات الإسلاميين للاشعرى ـ جـ ٢ ـ ص ٢٥٥ .

١) الاشعرى : مقالات الإسلاميين ـ حـ ٢ ـ ص ٢٥٥

ولا هى غيره (١).

ويفسر الاسفرايينى ذلك بقوله : « لا يجوز فيما ذكرناه عن صفات القديم سبحانه أن يقال إنها هى هو أو غيره ، ولا هى هو ولا هى غيره ولا أنها موافقة أو تخالفه ولا أنها تباينه أو تلازمه ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أو لا تشبهه . ولكن يجب أن يقال : أنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به » (٢) . ذلك لان القول بأنها هى هو سيؤدى إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أى إنكار لوصفه بها ، والقون بأنها غيره سيؤدى إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هى هو ولا هى غيره (٣) . والاسفرايينى فى ذلك يرى أنه كما أمتنع أن تكون صفات الله مغايرة لصفاته ، فانه يمتنع أيضا أن نطلق مفهوم التغاير على كل صفة بالنسبة لسائر الصفات ، فلا يجوز أن يقال : أنه غيرها ، أو يخالفها ، أو يوافقها ، أو يشبهها ، أو لا يشبهها ، لان جميع ذلك يتضمن إثبات المغايرة ، وذلك يتضمن جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وذلك محال فى الصفات بعضها مع بعض (٤) ودليل الاسفرايينى على ذلك هو قول الرسول (ﷺ) (كان الله ولم يكن معه

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : الملل والنحل للشهرستانى — حـ ١ — ص ٩٥

٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين — ص ١٤٧

٣) المصدر السابق : ص ١٤٧ — ١٤٨

٤) المصدر السابق : ص ١٤٨

غيره) (١) مما يتضمن إثبات الصفات ونفى تغايرها فيما بينها (٢) .

وبهذا فان الاشعرى قد أستطاع - فيما يرى د . النشار (٣) - أن يحل مشكلة الصفات حلها النهائى فى العالم الاسلامى . هذا فى الوقت الذى أرتأى فيه بعض الباحثين أن الاشعرى لم يقدم لنا بصدد هذه المشكلة حلا مقنعا . فالدكتور بدوى مثلا يرى أن الاشعرى من هذه المشكله قد أتسم بالغموض في قوله بأن الصفات لا هى الذات ولا هى غيرها ، فان ذلك لا يحل المشكلة ولا هو برافع للتناقض القائم بين مذهبه ومذهب المعتزلة (٤) ، كما أن ردود الأشعري على المعتزلة فى قولهم بأن الصفات عين الذات تعد - فيما يرى د . بدوى - غير مفيدة معهم، لأنهم يثبتون الصفات ولا ينفونها، ولكنهم يقولون بأنها عين الذات أو أنها وجوها للذات .

ولذلك يعتبر د . بدوى أن التوفيق فى هذا المجال كان حليفا للمعتزلة دون الأشعرى (٥) . إذ أنهم قد بنو رأيهم علي أساس التوحيد ، فميزوا بين الوجود والماهية ، وإن كانو قد عطلوا الصفات ، أو بمعنى آخـــر أثبتوها وعطلوا معانيها .

---

١) رواه البخارى من حديث عمران بن حصين

٢) الاسفرايينى : التبصير فى الدين - ص ١٤٨

٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - جـ ١ - ص ٤٣٢

٤) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين - جـ ١ ص ٤٤٥ - ٥٤٦

٥) المصدر السابق : ص ٥٤٨

أما الأشعرى فانه ـ فيما يذكر د. صبحى ـ لم يفعل ما فعله المعتزلة ، وانما انتقد الموقف المعتزلى وتحاشى التصور المسيحى وترك المشكلة معلقة ، فقال بصفات لا هى هو ولا هو ولاهى غيره قائمة بالذات، فلم يقدم بذلك حلالها [١].

وقد ارتأى د. قاسم [٢] نفس الرأى ، فذهب إلى أن تعريف الأشعرى للغيرية بأنها « جواز مفارقه أحد الشيئين للاخر على وجه من الوجوه » ([٣]) لا يعد معبرا عن قوله بزيادة الصفات على الذات بقدر ما هو محاولة منه لرفع التناقض القائم من قوله بأن الصفات لا هى الذات ولاغير الذات.

فالدكتور قاسم يستخدم المبدأ المنطقى القائل بعدم التناقض ، فالصفات إما أن تكون الذات ، أو لاتكون . ومن ثم فان موقف الاشعرى من هذه المشكلة يعد غير مفهوم . يقول د. قاسم : « ونعترف من جانبنا أننا لاندرى كيف تكون الصفات لا هى هو ولا هى غيره ـ على حد تعبيره ـ فان العقل الإنسانى العادي وغير العادى يلمح نوعا من التناقض البديهى فى هذا التعبير » ([٤]).

غير أن د. صبحى يقدم لنا مبررا كافيا لذهاب الاشعرى إلى ذلك ، ويكشف عن حقيقة ما ذهب اليه فى هذا المجال ، إذ يقول : « لموقف

---

١) أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ حـ ٢ ـ ص ٥١

٢) محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ـ ص ٤٢

٣) الاشعرى : اللمع ـ ص ١٢ ـ ١٣

٤) محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة ـ ص ٤٢ .

الاشعرى والمعتزلة فى ذلك : « لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص ، ونظروا إلى الذات الإلهية نظرة ما صدقية أو متصلة بالحكم ، فاستبعدوا أى تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها ، بينما قصد الاشعرى إثبات معانى الصفات ، فنظر اليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف »[1] . وعلى ذلك يكون السبب الذى دعا الاشعرى إلى إثبات صفات لا هى الذات ولا غيرها ، هو تصوره الكيفى لحقيقة كل من الذات والصفات .

أما د. غرابة فانه لايتفق مع د قاسم فيما ذهب اليه ، فهو يحاول الدفاع عن الاشعرى فى هذه المسألة ، فيعتبره مصيبا فى قوله عميقا في تفكيره ، إذ يقول : « إن الموجود معنا ذات وصفات لا ذوات متعددة ، وهذا لاينافى وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لا يوجد معه إله آخر أو ذات أخرى

---

١) أحمد صبحى : فى علم الكلام ـ ح ٢ ـ ص ٥ . ويشير د. صبحى فى هذا المجال إلى أن الطحاوى والسلفيين كابن تيمية قد أدركوا وجه الغموض فى المشكلة ، فقدموا بذلك حلا لها ، دون أن يزيدوا شيئا على ماقاله الاشعرى ، فذهبوا إلى أن الذات تتعلق بالوجود العينى بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهنى ، وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف ، إذ العلم غير العالم . ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات ، فاذا قلت أعوذ بالله ، فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التى لا تقبل الإنفصال بوجه من الوجوه ، وإذا قلت : أعوذ بقدرة الله . فقد عذت بصفة من صفات الله ولم تعذ بغير الله « العقيدة السلفية لأبى جعفر الطحاوى ـ ٦٤ ـ ٦٥ » ، وأيضا : ـ

CORBIN (H.) · Histoire de la Philosophie Islamique, p. 166.

يشاركه فى هذا الوجود . فاذا قلنا أن الصفات ليست عين الذات ، فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها . وإذا قلنا : أنها ليست غير الذات فانما نعنى بذلك أنها ليست ذواتا منفصلة عنها . وعلى ذلك فقول الاشعرى ليس جمعا بين نقيضين » (١) .

ويرى د. قاسم أن السبب الذى دعا الاشعرى إلى القول بمقالته هذه هو قياسه الغائب على الشاهد ، فكما أنه لا يجوز عقلا أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها ومغايرة لها وتختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى ، فكذلك لا يجوز أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها (٢) .

والواقع أننا لانعتبر الاشعرى مخطئا فى قياسه الغائب على الشاهد ، طالما أنه يلتزم الحدود السليمة الموضوعة لهذا القياس ، والتى وصفها الجوينى ، وهى العلة ، والشرط ، والدليل ، والحد . يقول الشهرستانى موضحا لانطباق الحد الأول ، وهو العلة على قياس الاشعرى للغائب على الشاهد فى هذا المجال : « أما العلة فقد ثبت كون العالم عالما شاهدا معللا بالعلم ، والعلة الحقيقية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر . فلو جاز تقدير العالم عالما دون العلم ، لجاز تقدير العلم من غـــير أن يتصف محله بكونه عالما ، فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف » (٣) .

---

١) حموده غرابه : الاشعرى ـ ص ١٥٢ .

٢) محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة لابن رشد ـ ص ٣٩ .

٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ـ ١٨٢ .

أما الشرط ، فان كون العالم عالما لما كان مشروطا بكونه كذلك فى الشاهد وجب طرده فى الغائب ، لأن الشرط وجب طرده شاهداً وغائبا . وما يقوله الشهرستانى فى الشرط يقوله فى الحـــد ، وهو وجوب اطراده شاهداً وغائبا .

وإذن فالقول فى قياس الغائب على الشاهد ، هو أن الإنسان لايستطيع أن يتحرر من الاعتبارات الإنسانيه ، حتى وان نظر فى أمور ما بعد الطبيعة. فالناظر إلى قول الأشعرى وتلامذته : بأن الصفات لا هى الذات ولا غير الذات ، يلمح تناقضا ، إذا كانت النظرة للوهلة الأولى ودون بحث وتدقيق فى أغوار مذهبهم وربط بين نواحى هـــذا المذهب ، فاننا إذا ربطنا بين رأسهم فى العلاقة بين الذات والصفات ، وبين ما ذهبوا إليه بصدد مشكلة السببية أو الخير والشر أو غيرها ، لأمكننا أن نجد تفسيراً لما ذهبوا إليه فى هذه المسألة . إذ أن آراءهم فى الالهيات بصفة عامة تعد كلا متكاملا ، بحيث لا يمكننا فصل ما ارتأوه فى مجال عن المجالات الأخرى .

ومن هنا نقول أن الأشعرى كان فذا فى قوله أن الصفات لا هى الذات ولا غير الذات ، فهو من ناحية ينفى أن تكون الذات والصفات واحدة فيتعدد القديم ، لأن الذات قديمة والقديم واحد . وينفى من ناحية أخرى أن تكون الصفات مستقلة بذاتها ، فتكون ذواتا منفصلة تجرى عليها أحكام الذات ، من القدم والأزلية والوجودية — وهو عين ماذهب إليه النصارى فى قولهم بالأقانيم وتجسد أقنوم العلم منها فى شخص المسيح — وبذلك يرى الاشعرى أن الصفات تقوم بالذات وبينها علاقه « فكل معنى لا يقوم بنفسه ، فهو صفة لما قام به ووصف له » [1] ، وليست الواحدة منها هى الاخرى .

---

١) البغدادى : أصول الدين ـ ص ١٢٨

فاذا إنتقلنا من ذلك لنستطلع رأى الاشعرى حول علاقة أسمائه تعالى الحسنى بذاته وصفاته ، فى المأثور عنه لدى أصحابه ، وجدناه يقيس هذه القضية قياسه لقضية العلاقه بين الذات والصفات ، فالاسم هو المسمى فى الصفات الوجودية ، والاسم غير المسمى فى الصفات الفعلية ، والاسم لا هو المسمى ولا هو غيره بالنسبه للصفات المعنوية [١] .

وتفصيل ذلك أن الله عز وجل أسماء وصفات ، وأسماؤه صفاته ،وصفاته أوصافه [٢] ، فما كان من أسمائه الحسنى دالا على الذات من غير إعتبار معنى فيه نحو : الله والموجود والذات ، فهى بعينه المسمى [٣] .

وأما الاسماء التى تدل على صفات حقيقيه قائمة بذات البارى تعالى [٤] ، فانه كما ثبت كون تلك الصفات قائمة بذاته تعالى لا هى هو ولا غيره ، فكذلك الحال فى الاسماء الداله على تلك الصفات . وإذن فالاسماء في هذا القسم - فيما يذكر الاشعرى - لا هى الذات ولا هى غير الذات [٥] ، فان

---

١) الآمدى : أبكار الافكار فى أصول الدين - ص ٩٦٩ وما بعدها ، وأيضاً : المواقف للايجى بشرح الجرجانى — تحقيق د. أحمد مهدى — ص ٣٤٦

٢) البغدادى : أصول الدين - ص ١٢٨

٣) الايجى: المواقف فى علم الكلام بشرح الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبى - حـ ٨ - ص ٢١١

٤) المصادر السابق : نفس الصفحة

٥) الإيجى : المواقف فى علم الكلام بشرح الجرجانى - تحقيق د. أحمد مهدى - ص ٣٤٦ ، وأيضا : أبكار الافكار للآمدى - ص ٩٦٩ - ٩٧٠

المسمى ذاته ، والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ، ولا غيرها .

وقد يكون الاسم – فيما يشير الاشعرى – غير المسمى ، كما فى حالة الاسماء المشتقة من أفعاله ، فانها ولا شك غيره [1] ، لان الاسم كالخالق هو نفس الخالق ، وخلقه غير ذاته .

غير أن هناك رأيا آخراً ينسبه البيهقى للأشعري ، إذ يقول : « ومن أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسمائه تعالى لذاته الذى له صفات الذات وصفات الفعل ، فعلى هذا الاسم والمسمى فى الجميع واحد » [2] .

ونحن لا نتفق مع البيهقى فى ذلك ، بل نرجح أن يكون الاشعرى قد فصل بين أسماء الذات وأسماء الافعال . ومما يؤيد ما نذهب إليه ، قول السيالكوتى : « وأما الشيخ الأشعرى : فقد أراد بالإسم مدلوله المطابق ، وبالمسمى الذات فالمدلول المطابق للاسم العامى عين الذات التى هى المسمى . وفى نحو الخالق والرازق ، غيره . وفى العالم والقادر ، لا عينه ولا غيره » [3] .

---

١) الجرجانى : شرح المواقف للايجى – حـ ٨ – ص ٢١١ . وهـذا ويذهب السيالكوتى إلى أن المقصود بالغير هنا هو الغير الاصطلاحى ، لا الغير المفهومى أو اللفظى ، كما فهم ذلك الجرجانى (حاشية على شرح المواقف – حـ ٨ – ص ٢١١) .

٢) البيهقى : الاعتقاد على مذهب السلف – ص ٢٢ ، وأيضا : لوامع البينات للرازى – ص ٣

٣) عبد الحكيم السيالكوتى : حاشية على شرح المواقف للجرجانى – مجلد ٤ – حـ ٨ – ص ٢٠٨

وخلاصة القول فى ذلك ، هو أن مقالة الاشعرى فى العلاقة بين أسماء الله الحسنى وبين ذاته وصفاته ، هى عين قوله فى العلاقة بين الذات والصفات وهى فى الوقت نفسه مقالة الغزالى فى هذا المجال ، وإن كان الأخير قد أقام تقسيمة للأسماء باعتبار الألفاظ لا المعانى .

فاذا انتقلنا فى معرض بحثنا للجـــذور الشعرية فى مذهب الغزالى فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وبين صفاتها ، من مؤسس المذهب إلى تلامذته ، وجدنا الباقلانى يردد مذهب إمامه ، تماما كما ردده لاحقوه من الأشاعرة ومنهم الغزالى .

حيث يذهب الباقلانى إلى أن صفات البارى المعنوية تعد قديمة ، فهى لازمة للذات الإلهية أزلا وأبداً « لأن القديم سبحانه لا يتغير بوجودها به عن حالة كان عليها ، إذا كانت لم تزل موجودة ، ولم يكن قط سبحانه موجوداً وليس بذى حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر . ولا يجوز أيضاً أن يوجد وقت ما وليست له هذه الصفات ، إذا كان العدم عليها مستحيلا ، وإنما يتغير بوجود هذه الصفات من لم تكن له من قبل ومن جاز أن يفارقه الصفات ، والله سبحانه يتعالى عن ذلك »[1] .

ودليل الباقلانى على أن البارى سبحانه لم يزل موصوفاً بتلك الصفات هو نفس دليل الاشعرى ، إذ يرى أنه لو لم يكن فى أزله موصوفاً بها لكان موصوفاً بأضدادها فى الأزل ، ويستحيل خروجه عنها ، لاستحالة عدم القديم ، فلما لم يجب فى الأزل وصفه بأضدادها من الآفات ، ثبت وجوب

---

١) الباقلانى : التمهيد - ص ٢١٤

اتصافه بها فى الأزل ، وفى صحة صدور الافعال منه ووجودها عنه منذ الأزل ، دليل على أنه سبحانه لم يزل حياً عالماً وقادراً سميعاً بصيراً مريداً (١).

ويرى الباقلانى أن وصف الله سبحانه لنفسه بصفات ذاته ، ليس بغير لصفات ذاته ولا هو ذاته (٢) ، أما وصفه لنفسه بصفات أفعاله ، فهو غير صفاته ، لأن هذه الصفات أفعال لله ، وهي محدثات ومن صفات أفعاله ، وصفات الذات مغايرة لصفات الافعال (٣) ، لأنها كانت موجودة مع عدوها . فوجب أن يدل ذلك على تغايرها لأنفسها (٤).

فصفات الافعال عند الباقلانى كما هى عند شيخه الاشعرى ، تماما كما هى عند الغزالى وغيره من مفكرى الاشعرية ، هى حادثة بعد إن لم تكن (٥). يقول الباقلانى : « وصفات أفعاله هى التى سبقها وكان تعالى موجودا فى الأزل قبلها . ونعتقد أن مشيئة الله ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجعة إلى إرادته . وأن الإرادة صفة لذاته غير مخلوقة » (٦). فأرجع بذلك محبة الله ورضاه وكراهيته وغضبه ونحو ذلك إلى صفة الإرادة ، فكانت صفات أفعاله السابقة قديمة

---

١) المصدر السابق : ص ١٩٨

٢) المصدر السابق : ص ٢١٥

٣) المصدر السابق : ص ٥ ٢ – ٢١٦

٤) المصدر السابق : ص ٢١٦

٥) المصدر السابق : ص ٢١٥

٦) الباقلانى : رسالة الحرة – ص ٢٣

كارادته . ومن هنا كانت صفات ذاته تعالى مفارقة لصفات فعله فالاولى أزلية قديمة ، والثانية محدثة (١) .

أيضا يذهب الباقلانى متابعاً أستاذه وشيخه الاشعرى ، فيرى أن صفات البارى المعنوية تعد زائدة علي الذات ، إذ لا توجد به هـذه الصفات ، إلا وجب بوجودها أن يكون بوجودها حياً عالمياً قادراً مريداً سميعاً بصيراً ، بالعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر ، إذ هى علة فى كونه كذلك « لأن الحكم العقلى الواجب عن علة لا يجوز حصوله لبعض من هو له ، مع عدم العلة الموجبة له ، ولا لأجل شىء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم » (٢) .

وهذه الصفات الذاتيـة القديمة هى - فيما يرى الباقلانى - قائمة بذات البارى لا يقال أنها هو ولا غيره ، ويستدل الباقلانى على ذلك قائلا : « والدليل على أن صفاته لا يقال لها هى هو . إنها لو كانت هى هو لكانت مخالفة فاعلة مثله ، كما أنها ليست غيره ، لأن حد الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الاخر إما بزمان أو بمكان وهذا يستحيل تصوره فى الله (٣) .

وهكذا أثبت الباقلانى كما أثبت من قبل الاشـعرى ، أن صفات الله المعنوية قديمة أزلية قائمة بذاته تعالى وزائدة علي ذاته ، فهو سبحانه : عالم بعلم قديم ، وقادر بقدرة قديمة ، ومريد بارادة قديمة ، وسميع بسمع قديم وبصير ببصر قديم (٤) .

---

١) المصدر السابق : ص ٣٣

٢) الباقلانى : التمهيد - ص ١٩٧ - ١٩٨

٣) الباقلانى : رسالة الحره - ص ٣٤

٤) المصدر السابق : ص ٣٣ .

أيضا يرى الباقلانى متابعا أستاذه ، أن صفات الذات ، وهى التى لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ، تعد متغايرات في أنفسها ، لأن حقيقة الغيرين هى ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر بالزمان والمكان والوجود والعدم . وهو سبحانه يتعالى عن المفارقة وصفات ذاته ، وأن توجد الواحدة منها مع عدم الاخرى (١) . وقول الباقلانى فى الغيرية هو نفس قول الاشعرى : جواز مفارقة أحد الشيئين للاخرين على وجه من الوجوه (٢)، وهو أيضا نفس قول الغزالى .

وإذن فالعلم — فيما يرى الباقلانى — لا يختلف عن القدرة ، والإرادة لا تختلف عن الحياة ، فى كون كل منها صفة قائمة بالذات وقديمة بقدم الذات ، لا تفارقها بل هى زائدة على الذات . وقد خالف الجوينى (٣) كلا من الاشعرى والباقلانى فقال بمفارقة الصفات على أنفسها .

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن الباقلانى كان من القائلين بالاحوال ، غير أن ذلك لا يقدح فى اثباته للصفات وعلاقتها بالذات ، فقد اعتبر الحال صفة، مخالفا بذلك لإمامه الذى أنكرها باطلاق (٤)، ومتفقا مع الغزالى ، فانه رغم انكاره الاحوال فقد اعتبرها والصفات سواء .

فالباقلانى قد مال إلى اعتبار الصفات أحوالا ، فلم يختلف مع الجبائى

---

١) الباقلاني : التمهيد — ص ٢١٥ وأيضا : رسالة الحره — ص ٢٣

٢) الاشعرى : اللمع — نشرة د. غرابه — ص ٢٨

٣) الجوينى : الإرشاد — ص ١٣٨

٤) الجويني : الشامل فى أصول الدين — ص ٦٣١

فى هذه المسألة إلا من حيث العبارة ، فكون الحى حيا عنده ، وكون العالم عالما ، وكون القادر قادراً ، راجع إلى حال وراء الحياة والعلم والقدرة ، هى العالمية والقادرية والحياه ، فهى – فيما يذكر – أحكام لمعان قائمة بالذات وزائده على الذات . وهو يدرى خلافا لأبى هاشم أن الحال لابد وأن تكون معلومه ، إذ يقول : « الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة . فان كانت غير معروفة ولا معلومة ، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها ، لأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام الدليل عليه » (١) .

وعليه فاذا اعتبر الباقلانى الحال صفة من الصفات ، كان ذلك لا يقترح فى اثباته للصفات ، فهو يثبت الصفات زائدة على الذات ، وأن الفعل يتعلق بمدلول لا يجوز أن يكون نفس الفاعل ولا وجوده ، ولا صفة من صفاته ، لأنها زائدة على الذات ومن ثم فانه يرجع إلى حال وراء الذات ، وإن كان الحال هو الآخر زائداً على الذات ولا يختلف كثيراً عن الصفه لأنها ليسا عين الذات . غير أن الحال – عند الباقلانى – يفسر ويجمع أمورا لا تجمعها الذات وهى التى تتصف بالوجود ، كالعرضية واللونية والاجتماع والافتراق والقادرية والعالمية وغيرها مما به تتفق المتماثلات وتختلف المختلفات .

يقول الباقلانى مؤكدا هذا المعنى : « قد ثبت أن الفعل الدال على كون الفاعل عالما قادرا ، لابد له من التعلق بمدلول ، وأن مدلوله لا يجوز أن يكون نفس الفعل ووجوده ، ولا صفة ترجع إلى نفسه من حيث ثبت أن معنى وصفه بأنه عالم قادر ، زائد على وصفه بأنه شىء موجود » (٢) .

---

١) الباقلانى : التمهيد – ص ٢٠٠

٢) المصدر السابق : ص ٢٠١

أما عن مذهب الباقلانى فى علاقة أسمائه تعالى بذاته وصفاته ، فهو أن البارى قديم بأسمائه ، لم يزل مسمياً لنفسه بها ، كما أنه قديم بصفات ذاته وواصفاً لنفسه بصفاته (١) .

والاسم عند الباقلانى – كما عند إمامه الاشعرى – هو المسمى نفسه أو صفة متعلقه ، وهو غير التسمية (٢) . وهو يستدل على ذلك بأدلة سمعية هي نفس أدلة شيخه ، كقوله تعالى «ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (٣) فأخبر تعالى أنهم يعبدون أسماؤهم إنما عبدوا الاشخاص لا القول الذى هو التسمية ، مما يدل على الاسم هو المسمى وأنه غير التسمية (٤) . ويدل على أن الاسم هو المسمى قوله تعالى « سبح اسم ربك الأعلى » (٥) أى سبح ربك الأعلى . وهذا يؤيد قول الباقلانى : « إن كثيرا من الاسماء هى المسميات ، وإن الاسم ليس من التسمية فى شىء » (٦) .

والباقلاني يقسم أسمائه تعالى ، تماماً كما قسمها إمامه إلى قسمين (٧) ،

---

١ – الباقلانى : رسالة الحره – ص ٢١

٢ – الباقلانى : التمهيد – ٢٢٧

٣ – سورة يوسف : آية ٤٠

٤ – الباقلانى . التمهيد – ص ٢٢٩

٥ – سورة الأعلى : آية ١

٦ – الباقلانى : التمهيد – ص ٢٣٠

٧ – المصدر السابق : نفس الصفحة

فقسم منها هو هو تعالى ، إذا كان إسما عائدا إلى ذاته مثل كونه موجودا وشيئا وقديما وذاتاً وواحداً وغيراً لما غاير وخلافا لما خالف ، وأمثال ذلك من الأسماء الراجعة إلى ذاته تعالى . والاسم الآخر اسم هو لله تعالى « وهو الصفة الحاصلة . وهى على ضربين أما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل » (١) .

فاذا كان الاسم يرجع إلى صفة ذات ، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والإرادة ونحوها ، فانها – كما يشير الباقلانى – أسماء له ، ولا يقال هى غيره ، نظرا لاستحالة مفارقتها له على بعض وجوه المفارقات الموجبة للغيرية .

وتلك الأسماء كصفاته تعالى القائمة بالذات : لا يقال هى هو ولا هى غيره . أما أسماؤه الراجعة إلى إثبات صفه من صفات فعله ككونه عدلا ومحسنا ونحوها ، فهى غيره ، لأنه قد كان موجودا متقدما عليها ومع عدمها (٢) .

وفى ضوء ذلك يفسر الباقلاني رأى الاشاعرة أن صفات الله هى ذاته ولا هى غيره . فلا هى ذاته ، لأن الصفة ليست هى هى الموصوف ، ولا هى غيره ، إذ الاسم هو المسمى ولا يكون الإسم غير المسمى . فالذات الإلهية مسماة بأسماء : عالم قادر حى . . . . . ومن ثم فلا تفرقة بين الإسم والمسمى . والذات الإلهية موصوفة بصفات العلم والقدرة والحياة . . . . فلا تكون الذات هى العلم أو القدرة أو الحياة .

---

١ – المصدر السابق . نفس الصفحة

٢ – المصدر السابق : نفس الصفحة

ويقول الباقلانى إن الإسم هو المسمى وأنه غير التسمية ، فقد أستطاع أن يرد علي من إعترض ، بأنه لو كان الأسم هو المسمى ، لكان من قال (نار) أحـــترق فاه ، ومن قال (زيد) وجد زيد فيه ، لأن أسم النار وأسم زيد فيه . يقول الباقلانى ، إن القول الموجود فى الفم ليس بأسم زيد وأسم النار ، وانما هو تسمية ودلالة على الاسم [١] .

ويرتب البـاقلانى على ذلك أنه لا توجـد أسماء مشتركة بين البـارى وخلقه ، لان أسماءه هى نفسه أو صفه تتعلق بنفسه ونفسه تعالى وصفات نفسه لا يجوز أن تكون مشتركه بين وبين خلقه ، إلا أن التسمية التى تجرى عليه تعالى والتى يدل بها علي أسمه ، يجوز أن يجرى بعضها علي خلقه ليدل بها على أن للخلق أسماء هى هم أو أوصـاف تعلقت بهم ، نحو القول بأن الله عالم قادر سميع بصير متكلم مريد وخالق ورازق وعادل . ومنهـا تسميات لا يجوز أن تجرى إلا على الله سبحانه ، مثل قولنا : الله ، الرحمن ، الاله ، الخـالق ، المبـدع ، وما جرى مجرى ذلك ممـا لا يجوز إجراؤه على الخلق [٢] .

غير أن الباقلانى بصفة عامة يؤكد أن أسماء وصفات المخلوقين لا يمكن أن تشترك فى المعنى مع أسمائة تعالي وصفاته ، إذ أنه سبحانه ومخلوقاته ليسا بمثاين [٣] . يقول الباقلانى : أشترك الشيئين فى الاسمين المشتقين من معنيين ،

---

١) المصدر السابق : ص ٢٣٢

٢) المصدر السابق : ص ٢٣٣

٣) المصدر السابق : ص ٢٣٥ - ٢٣٦

لا يوجب تشابه ما اشتقا منه ، فلذلك لم يجب أشتباه صفات القديم سبحانه وصفاتنا ، وإن كانت توجب الاشتقاق على وجه واحد (١) .

ومما لا شك فيه أن مذهب الباقلانى السابق سواء فيما يتصل بالعلاقة بين الذات والصفات أو ما يتعلق بقضية الاسماء وصلتها بالذات والصفات ، لا يخرج فى شىء عما أثبته الغزالى ، أو ما أثبته أمامه الاشعرى .

فاذا أنتقلنا من الباقلانى إلى البغدادى ، وجدنا مذهبه فى هذا الموضوع هو صورة مطابقة لما ذهب اليه أئمته ، فالبارى سبحانه موصوف بصفات قديمة من العلم والقدرة والارادة والحياه والسمع والبصر والكلام ، وهذه الصفات زائدة على ذاته (٢) ، « لان فى نفى الصفة نفى الموصوف ، كما أن فى نفى الفعل نفى الفاعل . وفى نفى الكلام نفى المتكلم » (٣) . وكما كانت هذه الصفات قديمة زائدة على الذات الالهية ، فانها أيضا قائمة بها (٤) : لا يقال هى الذات ولا هى غيرها .

أما عن أسمائه تعالى وعلاقاتها بذاته وصفاته ، فهى على ثلاثة أقسام : فمنها ما يدل على ذاته كالواحد والغنى والاول والآخر وسائر ما أستحقه من الاوصاف لنفسه ، وهو سبحانه لم يزل موصوفا بها . وقسم يفيد صفاته الازلية القائمة بذاته . ويرى البغدادى أن هذا القسم من الاسماء لم يزل الله بها موصوفا كسابقه ، إذ أن كلاهما من أوصافه الازلية .

---

١) المصدر السابق : ص ٢٣٦

٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ـ ص ٢٠١

٣) المصدر السابق : نفس الصفحة

٤) المصدر السابق : نفس الصفحة

أما القسم الثالث فهو - فيما يشير البغدادي - يشتمل على الاسماء المشتقة من أفعاله سبحانه وهى التى لم يكن البارى موصوفا بها قبل وجود أفعاله، كالخالق والرازق وغيرها، وهى لذلك تعد محدثة، إذ البارى لم يكن متصفا بها فى الازل ثم كان (١).

ويرى البغدادى كما ارتأى الغزالى من بعده - أن من أسماء الله تعالى ما يحتمل معنيين، كالبديع والحكيم والظاهر والباطن والجبار والحميد ونحوها، وهذه الاسماء إن دلت على ذاته بغير إضافة إلى خلقه، كانت صفة أزلية له، وإن أضيفت إلى فعله بالنسبة لخلقه، كانت فعلا له ولم تكن من أوصافه الازلية (٢).

فاذ انتقلنا فى تقصينا الجذور الاشعرية فى مذهب الغزالى، إلى أستاذه ومنبع تأثره الاول الجوينى. رأينا تشابها يكاد يكون تاما بين مذهب الاخير ومذهب تلميذه وبينه وبين مذهب الاشعرى، إذ يثبت كونه تعالى عالما قادرا مريداً سميعا بصيراً حيا متكلما، بالدليل الاشعرى التقليدى إذ، قد ثبت كونه سبحانه حيا؛ والحى لا يخلو من الاتصاف بهذه الصفات وأضدادها، وأضداد هذه الصفات نقائص يتعالى سبحانه عن الانصاف بها (٣).

---

١) البغدادى : الفرق بين الفرق — ص ٢٠٣

٢) البغدادى : أصول الدين — ص ١٢٦ — ١٢٧، وأيضا : الفرق بين الفرق — ص ٢٠٣ — ٢٠٤

٣) الجوينى : لمع الادلة — ص ٨٥

فالجوينى يثبت لله تعالى صفاتا ذاتية قائمة بذاته وزائدة على ذاته وهو يعرف تلك الصفات الذاتية بأنها « الأحكام الثابته للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف » (١) مثل كون العالم عالما معلل بالعلم القائم بالعالم ، وكون القادر قادراً معلل بالقدرة القائمة بالقادر ، وكذلك الحال فى المريد والارادة .

وهذه الصفات - فيما يشير الجوينى - تختلف عن صفات البارى النفسية ، وهى « كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف » (٢) ، أى أنها الصفات التى تقوم لذات وتلازمها دون مفارقة لها ، فالحكم فيها بين الصفة والموصوف ليس حكم العلة بالمعلول ، مثل كون الجوهر متحيزاً فأنه من أخص أوصاف الجوهر ولكنه غير معلل بأمر زائد على الجوهر . وهذه الصفات النفسية هى — فيما يرى الجوينى — القدم ، والوجود ، والقيام بالنفس ، ومخالفة الحوادث ، والوحدانية .

وفى ذلك يخالف الجويني المعتزلة ، والذين ردوا صفات البارى المعنوية الزائدة إلى الذات ، فقالوا : عالم قادر بنفسه ، وليس له قدره ولا علم ولا حياه (٣) .

ودليل الجوينى على كون صفات البارى المعنوية زائدة على ذاته ، هو

---

١) الجوينى : الارشاد — ص ١٣٠

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا : المقدمة فى أصول الدين للسنوسى — ص ١٦٣

٣) الجوينى : لمع الادله — ص ٨٧

نفس دليل أئمته ، وهو أيضا نفس دليل تلميذه الغزالى . إذ أنه قد تقرر فى العقول أن مايعلم به المعلوم علم ، فلو علم البارى تعالى المعلوم بنفسه لكان نفسه علما ، إذ كل تعلق بمعلوم تعلق احاطه به : علم » [١] . وهو يرى كما ارتأى الغزالى — فيما سبق توضيحه — أن قول المعتزلة بأن البارى مريد بأرادة حادثة وأنه عالم قادر حى لنفسه ، متكلم بكلام حادث مخلوق . يعد قولا لا أساس له ولا برهان عليه « فلو عكس عاكس ما قالوه ، وزعم أنه عالم بعلم حادث ، مريد بنفسه — لم يجدوا بين ما اعتقدوه وبين ما ألزموه فصلا » [٢] .

ويرى الجوينى أن صفات البارى القائمة بذاته والزائدة على ذاته هى أيضا قديمة كهو ، فهو سبحانه عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، حى بحياة قديمة [٣] . ودليل الجوينى على قدم الصفات هو نفس دليل الغزالى فانها لو كانت حادثة لم يجيز قيامها بذات البارى ، إذ أنه سبحانه ليس محلا للحوادث « فان الحوادث لا تقوم إلا بحادث » [٤] .

والجوينى يثبت قدم الصفات بطريقة أخرى ، إذ يلجــأ إلى فكرة الاحوال مخالفا بذلك أئمته كالأشعرى [٥] والباقلانى ، فالباقلانى قد قال بالأحوال ولكنه إعتبرها صفات موجودة معلومة ، إذ قال فيما يحكى عنه

---

١) المصدر السابق : ص ٨٨ .

٢) « « : نفس الصفحة .

٣) « « : ص ٨٧ .

٤) « « : ص ٩٠ .

٥) الجوينى : الشامل ص ٦٣١ .

الشهرستانى : «الحال الذى أثبته أبو هاشم هو الذى نسميه صفة . خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات » (١) . أما الجوينى فقد مال فى الأحوال إلى قول أبى هاشم ، إذ يعرف الحال بقوله : «الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم » (٢) ، وهو يقسمها إلى ما يعلل ، كالصفات المعنوية نحو كون الحى حيا والقادر قادراً ، وما لا يعلل ، كالصفات النفسية نحو كون الجوهر متحيزا زائدا على وجوده .

أما دليل الجوينى على إثبات الأحوال فقوله « أن من علم بوجود الجوهر ، ولم يحط علما بتحيزه ثم استبان تحيزه ، فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز » (٣) . وهو يعنى بذلك أن الحال أمر زائد على الذات . ويبرر الجوينى قول أبى هاشم بأن الأحوال لا معلومه ولا مجهوله بقوله : « أن المعلومات تنقسم إلى وجود وعدم ، وصفه وجود لا تتصف بالوجود والعدم (٤) ، فجعل واسطة بين الوجود والعدم أسماها صفة الوجود ، وهى المراد بالحال .

وقد ارتأى د . بدوى (٥) أن قول الجوينى بالأحوال قد سهل عليه اثبات قدم صفات البارى ، دون أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة بأن فى ذلك تعددا للقدماء ، لأنها أحوال ، والاحوال لا توصف بالوجود

١) الشهرستانى . الملل والنحل — ج ١ — ص ٩٥ .
٢) الجوينى : الإرشاد — ص ٨٠ .
٠) المصدر السابق : ص ٨١ ، وأيضا : الشامل ص ٦٣٥ .
٢) الجوينى : الارشاد ص ٨٢
٣) عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٧٣٣

ولا بالعدم ، وإذن فلا تعدد فى ذات الله باثبات هذه الصفات قديمة .

فاذا كانت صفاته تعالى المعنويه قديمه قائمه بذاته وزائده على ذاته ، فان ذلك لايعنى – فيما يرى الجوينى متابعا أئمته – أنها مغايره للذات « اذ يمتنع اطلاق الغيريه فى صفات البارى تعالى وذاته » (١) ، وذلك لأن حقيقة الغيرين أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما للثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (٢) ، وهو نفس قول أئمته ، وهو أيضا قول تلميذه الغزالى فى الغيريه .

وإذا كانت صفات الله عند الجوينى ليست أغيارا للذات ، فانها أيضا ليست هى الذات ، وانما هي موجودات (٣) ، كما انها ليست متغايره فى أنفسها (٤) .

وإذا كانت الصفات قديمة بقدم الذات ، فانها لا توصف – فيما يرى الجوينى – بالبقاء (٥) ، إذ البقاء عنده ليس صفة معنويه زائده على الذات كالعلم والقدره ، وإنما هو الوجود المستمر (٦) .

أما عن قضية الأسماء وعلاقتها بذات الله وصفاته ، فان الجوينى يرى كأئمته أن الأسم هو المسمى وأنه غير التسميه ، تماما كالوصف والصفه ،

---

١) الجوينى : الارشاد ص ١٣٨

٢) المصدر السابق : ١٣٧

٣) المصدر السابق : ص ٨-١

٤) » » : نفس الصفحة

٥) » » : ص ١٣٩

٦) » » : نفس الصفحة

فان الوصف وهو قول الواصف ، يخالف الصفة القائمة بذات الله ، فالوصف حادث ، والصفه القائمة بذات الله قديمة أزليه . وهذا يخالف ماذهب اليه المعتزلة ، حيث سوا بين الأسم والتسميه والوصف والصفه (١) ، ولذلك يرد الجوينى عليهم مؤكدا ، أن الأسم يفارق التسميه ويراد به المسمى (٢) ، وهو يستدل على ذلك بأدله سمعيه من الكتاب الكريم ، (٣) هى نفسها التي سبق واستدل بها ائمته ، كما استدل بها الغزالى .

وإذا كان الاسم هو المسمى ، فان ذلك لايقتضى – فيما يرى الجوينى – الحكم بتعدد الآلهة نظرا لتعدد الأسماء ، لأن أسماء الله تعالى تدل على أفعال ، والافعال متعدده « فما دل على الصفات القديمة ، لم يبعد فيه التعدد ، ومادل على الصفات النفسيه ، وهى الأحوال فلا يبعد أيضا تعددها » (٤) .

ويذهب الجوينى مذهب أمامه فى أن الأسماء تتنزل منزلة الصفات (٥) ، وقد جرى على ذلك الغزالى فيما سبق أن وضحناه – ، كما أنه يورد نفس التقسيم الذى وضعه الأشعرى لأسماء الرب (٦) ، وهو تقسيمها الى ثلاثة أقسام : فمن اسمائه ما نقول أنه هو هو ، وهو كل مادلت التسميه به على وجوده ، ومن اسمائه ما نقول أنه غيره ، وهو كل مادلت التسميه به على

---

١) المصدر السابق: ص ١٤١
٢) « « : ص ١٤٢
٣) « « : نفس الصفحة
٤) « « : نفس الصفحة
٥) المصدر السابق : ص ١٤٤
٦) المصدر السابق : ١٤٣

فعـل : كالخالق والرازق ، كما أن من أسمائه سبحانه ما لا يقـــال أنه هو ولا يقال أنه غيره ، وهو كل مادلت التسميه به على صفه قديمه كالعالم والقـادر (١) .

ويرى الجوينى متابعا أئمته من الأشاعرة ومتبوعا بالغزالى ، أن أسماء الله منها ما يدل على الذات ، كالله والموجود والرحمن ، ومنها ما يدل على الصفات القديمة ، كالعالم والقادر نحوها ، ومنها ما يدل على الأفعـال ، كالرازق والخالق وغيرها ، كذلك فمنها ما يدل على النفس فيما يتقدس البارى عنه ، كالقدوس ونحوه (٢) . ويشير الجـــوينى إلى أن من أسماء البارى ما يحتمل معنيين ، كالملك (٣) مثلا ، فإنه قد يدل على ذاته سبحانه بغـير اضافة الى خلقه ، فيقال أنه القدره على الاختراع ، ويكون بذلك من صفات الذات التى لم يزل البارى ولا يزال موصوفا بها وقد يدل على ذاته بالاضافة الى خلقة ، فيكون المراد منه الخالق ، وهو من أسماء الافعـال فيكون سبحانه غير متصف به فيما يزل .

والجوينى فى النهاية يعتمد على الشرع فى أثبات أسماء الله ، إذ يقول : «ما ورد الشرع باطلاقه فى أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه ، وما منع الشرع من أطلاقه ، منعناه » (٤) . فاذا لم يرد الشرع فى هذه المسألة بتحريم ولا تحليل ، فان الجوينى يجيز اطلاق الأسماء على البارى تعالى بما لا يوهم النقص فى حقه (٥) وهو نفس ما ذهبنا اليه فى هذا المقام .

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢) المصدر السابق : ص ١٤٤

٣) المصدر السابق : ١٤٥

٤) المصدر السابق : ص ١٤٣

٥) المصدر السابق : نفس الصفحة

ثالثا : الموقف الأشعرى برؤى نقديه

لم يسلم رأى الغزالى وأئمته فى مسألة الذات والصفات من النقد ، فقد نقدة كثيرون كان من بينهم ابن رشد فيلسوف الأندلس، والذى ذهب الى أن رأى الأشاعره في هذه المسألة لابد وأن يلزم عنه القول بجسميه الله سبحانه ، أو القول بتعدد الآلهه [١] . حيث ذهب الى أن تساؤلهم عن صفات الله وهل هى الذات ، أم أنها زائدة على الذات أى هل هى صفة نفسية أو معنوية ، يعد من البدع التى يأباها الشرع (٢) .

فاذا كان الغزالى وأئمته قد قالوا بأن هذه الصفات معنوية ، وأنها زائدة على الذات ، وأن الله عالم بعلم زائد على ذاته . وحى بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد (٣) ، فان هذا القول - فيما يرى ابن رشد - يؤدلى إلى تجويز الكثرة على المبدأ الاول ، طالما أنهم يجعلونه ذاتا وصفاتا (٤) ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسما « لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول . وهذه هى حال الجسم » (٥) .

---

١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدله طبعه القاهرة سنة١٣٢٨ ص٥٨

٢) المصدر السابق : نفس الصفحة ، وأيضا تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ح ١ - ص ٣١٣

٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة - ص ٥٨ وأيضا :
Radhaknishnan : History of Philosophy Eastern and Western, Vol. I. P. 494.

٤) ابن رشد : تهافت التهافت - ص٧٦

٥) ابن رشد : مناهج الأدلة - ص ٥٨

فابن رشد يرى أنه لابد للأشاعرة بناءاً على ما ذهبوا إليه فى ذلك ، من أن يقولوا بأن الذات قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو أن يقولوا أن كل واحد منها قائم بنفسه ، وهذا يؤدى إلى قول النصارى بأن الأقانيم ثلاثة : الوجود والحياه والعلم (١) ، وقد قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة) (٢) .

فاذا كان النصارى — فيما يشير ابن رشد —يقولون بالتثليث فى الجوهر ، رغم قولهم أنه ثلاثة والإله واحد ،لأنه إذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحداً بمعنى واحد زائد على المجتمع (٣) ،فان هذا — فيما يرى — يلزم الأشاعرة ، إذ أنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات .

أيضاً يلزم ابن رشد الغزالى وأئمته بناء على مذهبهم ، أن يقولوا : بأن أحدهما فى الذات والصفات — قائم بذاته ، والآخر قائم بالقائم بذاته . وهذا يستتبع أن يكون سبحانه جوهرا وعرضا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره (٤) « والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضـــرورة » (٥) .

وفى مقابل ما ذهب إليه الغزالى وأئمته حول موضوع العلاقة بين

---

١) المصدر السابق : نفس الصفحة

٢) سورة المائدة : آية ٧٣

٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ـ حـ ٣ ـ ص ١٦٢٠ ، وأيضا : تهافت التهافت ـ ص ٧٧

٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ـ ص ٥٨

٥) المصدر السابق : نفس الصفحة

الذات والصفات ، يذهب ابن رشد مذهب غيره من الفلاسفة ، فيرى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبه أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثر هذه الصفات [١]. وهو يؤكد على ذلك فى أكثر من موضع فى مؤلفاته الفلسفية ، وذلك حين يري أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذى صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وبخاصة إذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل . وأما إذا كانت موجودة بالقوة ، فلا يمتنع عنده وعند غيره من الفلاسفة ، أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة : وهذه هى عندهم ، حال الحدود مع المحدود [٢].

ومن ذلك يتضح أن المعتزلة إن كانوا قد وحدوا بين الذات والصفات ، وذهبوا إلى أن إطلاق صفه من الصفات معناه نفى هذه الصفه ، فان ابن رشد فى تحليله للصفات الإلهية يعد – فيما يذكر د. عراقى [٣] – أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ، ولكن هذا ليس معناه أنه قد إتفق معهم فيما ذهبوا إليه فى هذا الشأن ، إذ أن توحيده بين الذات والصفات لا يؤدى به إلى ما قصده المعتزلة من وراء توحيدهم [٤]. بل أنه توجه بنقده إليهم فى قولهم بأن الذات والصفات هما شيء واحد ، إذ يرى أن ذلك يعد بعيداً عن المعارف الأولى ، بل هو ضدها [٥].

---

١) ابن رشد : تهافت التهافت – ٧٩

٢) المصدر السابق : ص ٧٩ – ٨٠

٣) عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – ص ١١٧

٤) المصدر السابق : ص ١١٩

٥) ابن رشد . مناهج الأدلة – ص ١٥٩

وبالإضافة إلى ذلك فان إستفادة ابن رشد من العناصر الفلسفيه والمؤثرات الأرسطية إلى درجة كبيرة (١) ، وعدم وقوفه عند الطابع الجدلى الذى إتسمت به دراسة المتكلمين لهذا الموضوع ، قد أبعده إلى حد كبير عن التشابه ومذهب المعتزلة فى هذا الشأن (٢) .

يقول ابن رشد موحدا بين ذات الله وصفاته ومتابعا أقرانه من الفلاسفة: « أن الأشياء التى هى صورة فى غير هيولى ، فان الوصف والموصوف يرجعان فيها إلى معنى واحد بالوجود ، وهما بالاعتبار إثنان ، أعنى وصفا وموصوفا وذلك أن صفة الذات إذا أخذت من حيث هى موضوعة ووصفت بوصف من الأوصاف ، كان الوصف فيها والموصوف واحدا فى الحمل ، إثنان بالمعنى الذى به يباين المحمول الموضوع » (٣) ،

وينتهى ابن رشد فى معرض نقده لمذهب الغزالى والاشاعرة فى هذا الموضوع ، إلى أن الآراء التى قالوا بها حول هذه المشكلة ، تعد بعيدة عن أفهام الجمهور فضلا عن كون التصريح بها يعد بدعه ، إذ هى تضلل الجمهور وليست ترشدهم (٤) .

غير اننا نلاحظ أن ابن رشد فى نقده السابق للأشاعرة كان كثير التحامل عليهم ، فانه إذا كان قد ارتأى أن فى إثباتهم للصفات ، إثبات صفه وموصوف وحامل ومحمول وهذا فى رأيه حال الجسم فان ذلك يعد فيما نرى

---

١) عاطف العراقى : المنهج النقدى ـ ص ١١٧

٢) المصدر السابق : ص ١١٨ – ١١٩

٣ ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ـ حـ ٣ ـ ص ١٦٢١

٤) ابن رشد : مناهج الادلة ـ ص ٦٠

متفقين مع د. تفتازانى [١] فيما ذهب إليه ، غير لازم لمذهبهم ، فضلا عن أنهم قد استندوا فى إثباتهم للصفات إلى النقل . وفى ذلك يقول سعد الدين التفتازانى : « ثبت تعالى أنه : عالم قادر حى إلى غير ذلك ، ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب . وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها » [٢].

أيضاً نتفق مع د. تفتازانى [٣] فى قوله بأن إثبات الاشاعرة للصفات ، لا يترتب عليه بالضرورة إثبات صفات مستقلة كأقانيم النصارى ، كما ذهب إلى ذلك ابن رشد ، إذ يختلف مذهب النصارى فى ذلك وما أثبته الاشاعرة اختلافاً بيناً . ويعضد ذلك تعقيب السعد على قول الاشاعرة بأن : صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات ـ بأن هذا القول لا يلزم عنه قدم الغير . ولا تكثر للقدماء مما يلزم قول النصـــارى ، حيث يقول : « والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغـايرة ، لكان لزمهم ذلك ، لأنهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التى هى : الوجود والعلم والحياة ، وسموها الأب والإبن وروح القدس ، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال ، فكانت ذوات متغايرة . . . . . .

فالأولى أن يقال : المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات ولا صفات ، وأما (الصفات) فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم ، وإجباً له ، غير منفصل عنه ، فليس كل قديم إلها حتى

---

١) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ـ ص ٣٠
٢) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ـ ص ٧٥ ـ ٧٦
٣) أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض الشكلاته ـ ص ١٣١

يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكى ينبغى أن يقال: انه قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء ، لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الإلوهية » (١) .

أيضاً يرى سعد الدين التفتازانى أن الاشاعرة لم يقولوا بما نسبه إليهم ابن رشد من أن الصفة عرض ، إذ يقول : « صرح مشايخنا رحمهم الله ... أن الله تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، ولا ضرورى ، ولا مكتسب ، وكذا فى سائر الصفات » (٢) .

أيضاً ممن وجهوا نقدهم إلى الغزالى وغيره من مفكرى الاشعرية فيما ذهبوا إليه حول مشكلة العلاقة بين الذات والصفات ، ابن تيميه (٧٢٨هـ)، إذ أنه قد ارتأى أنه ينبغى الرجوع إلى عقيدة فى الذات والصفات . وهؤلاء قد ذهبوا - فيما يوضح المقريزى والشوكانى والصابونى ، إلا أنه يجب وصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله (ﷺ) من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكليف ولا تمثيل ؛ فللبارى سبحانه صفات العلم والقدرة والبصر ، لكن هذه الصفات لا تلحقها الاعراض التى تلحق صفات المخلوقين كالعلم الإنسانى ، والقدرة الإنسانية (٣) .

---

١) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية - ص ٧٧ - ٧٨

٢) المصدر السابق : ص ٦٧ ، وأيضــــا : علم الكلام وبعض مشكلاته للدكتور أبو الوفا التفتازانى - ص ١٣١

٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - الطبعة الاولى - ص ١٤٩ - ١٥٠ ، وأيضا : المقدمة لإبن خلدون - ص ٧١٥ ، وأيضا : الخطط المقريزية للمقريزى - ح ٤ - ص ١٨١

ومن ثم يذهب ابن تمية متابعا مذهب السلف ، فينفى مماثلة البارى للمخلوقات . إذ يرى أن الصفات فى مذهب السلف هى كالذات ، فكما أن ذات الله ثابتة الحقيقة وقد اجتمعت فرق المسلمين على ذلك . كما أنها ثابته من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، فان صفاته أيضا ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، وإنما نعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذى ينبغى لها . وإذا كانت النصوص — فيما يشير ابن تيميه — قدأمسكت عن بيان كيفيتها ، ولم يصل العقل إلى معرفة هذه الكيفية ، فانه من الواجب أن نتوقف عن التوصل إلى الحقيقة الباطنية للكيفية الإلهية وما يستلزمها من صفات قديمة .

فاذا كان الغزالى وأئمته قد ذهبوا فيما سبق ، فجعلوا الصفات على ثلاثة أقسام : حقيقة محضة ، كالوجود والحياه ، وحقيقة ذات إضافة ، كالعلم والقدرة وغيرها من صفات الذات ، وإضافية محضة ، كالمعية والقبلية والصفات السلبية وصفات الأفعال ، وكان القسم الاول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى صفات الله التغير فيه مطلقا بل أنهم اعتبروها صفات ازلية قديمه بقدوم الذات وكان القسم الثالث يجوز فيه التغير مطلقا فكانت صفات حادثه بحدوث أفعال الله وكان القسم الثانى عندهم لا يجوز التغير فيه ذاته بل يجوز فى متعلقه ، فكانت صفات ذاته سبحانه بذلك قديمة بقدم البارى ، غير أن لها تعلقات حادثة (١) .

إذا كان الاشاعرة قد ذهبوا إلى ذلك ، فان قولهم لم يقنع ابن تيمية ،

---

١) الجرجانى : شرح المواقف للايجى مع حاشيتى عبد الحكيم السيالكوتى وحسن حلبى — المجلد الرابع — ح ٨ — ص ٣٨ .

فهو وإن وافقهم بقيام الصفات بالذات ، فانه ينكر قولهم بقدمها ولزومها للذات أزلا وأبدا ، وأنها لا يتعلق شيء منها بمشيئة الله واختياره .

يقول ابن تيمية في « رسالة الفرقان » ما ملخصه : « وابن كلاب ومن تبعه كالأشعرى والقلانسى ومن تبعهم ، أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الإختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ، ومثل كون فعله الإختيارى يقوم بذاته ، ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم ، ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يفعلوها . كما قال تعالى «وقل إعملوا فسيرى الله عملكم ورسولة والمؤمنون» فأثبت رؤية مستقبله ، ومثل كونه نادى موسى حين أتى نداء قام بذاته ولم يناده قبل ذلك .

والقرآن والأحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا ، وتبين أنه ناداه حين جاء ، وأنه يتكلم بمشيئته فى وقت بكلام معين ، كما قال تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ، وأنه إذا خلق المخلوقات رآها وسمع أصوات عباده وكان ذلك بمشيئته وقدرته ، إذ كان خلقه لهم بمشيئته وقدرته ، وبذلك صار يراهم ويسمع كلامهم » (١) .

---

١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى - جـ ١ - رسالة الفرقان — ص ١٠٢ وما بعدها .

خاتمـــــه

لعلنا قد لاحظنا بعـد دراسة آراء الغزالى فيما يتعلق بموضوع بحثنا ، تناقضاً ملحوظاً ، من حيث نسبة آرائه إلى أى من المذاهب . . . . . أهو المذهب الاشعرى المتوسط بين العقل والنص الذى حاولنا بقدر الإمكان إبرازه من خلال هذا البحث . . . . . أم هو المذهب السنى التوقيفى . . . . . غير أن موقف الغزالى من هذه المشكلة قد اتسم بنزعة عقلية انضحت فى أغلب نواحى معالجته لها وإفتقر إليها مذهب السلف . . . . .

أم عساه يكون مذهباً فلسفياً قائماً فيما يقوم على التعويل على العقل وحده واعتباره المصدر الأول الذى تستمد منه أمور العقائد دونما حاجة إلى الشرائع . . . . ولكن الغزالى لم يكن فى أى فترات حياته الفكرية سواء فى تناوله لهذا الموضوع من الجوانب الإلهية فى الفكر الإسلامى أو فى غيره ، فيلسوفا ، ولم يقم يوماً ما رافعا لواء الفلسفة ناصراً مذهب أهلها ، بل على العكس من ذلك كان من أشد من هاجموا الفلاسفة وحملوا عليهم ، حتى استطاع أن يقوض عرى مذهبهم وأن يأتى عليه من القواعد ، فلم تقم له قائمة بعده . أضف إلى ذلك أن منهجه عموما لاينبىء عن التزام بأى عنصر من عناصر المذهب الفلسفى ، فهو وإن هاجم الفلاسفة فتأثر ببعض ما قالوه من خلال نقده لهم ، إلا أنه لم يكن فى يوم من الأيام فيلسوفاً .

فاذا كان المنهج الفلسفى يقوم على أساس الإيمان بالعقل وبحدوده الصورية ، والتى تعنى أول ماتعنى بدراسة العلل والأسباب ، فقد حض الغزالى مراراً على ترك دراسة العلل .

وإذا كانت الفلسفة تقوم على تقصى الحقيقة بطريقة تعليمية ، فقد مال الغزالي إلى العلوم الإلهامية التي تحصل بطريق الكشف . . .

وهذا كله يقطع بخروجه عن دائرة الفلسفة وطابور الفلاسفة ، خلافا لما ارتآه كثير من الباحثين ، حين نسبوا الغزالى فى آرائه فى هذا الموضوع وغيره إلى الفلسفة ووضعوه بين رجالاتها ، وهو منهم براء . وهو ما يتضح من خلال البحث الذى بين أيدينا ، إذ كان منهجه فى معالجته منهجاً كلامياً جدلياً صوفياً فى أغلب نواحيه . وهو يفارق بذلك المنهج الفلسفى جملة وتفصيلا .

غير أن الغزالى قد ذهب فى كثير من الأحيان إلي مهاجمة المنهج الكلامى وحمل علي علم الكلام وأهله بصورة لا تقل عن هجومه وحمله على الفلسفة وأهلها . . . .

تساؤلات عديدة من خلال هذا البحث ، لم نهتد فيها إلي حل ، إلا بعد أن طالعنا بعمق آراءه الصوفية والتي وضعها فى الفترة التي أعقبت فترة شكه التي مر بها ولازمته مدة ليست بالقصيرة ، وهى التي اهتدي فيها إلى نظرية الكشف الصوفية .

وتلك الفترة هي التي يمكن فيها أن نستمد تآليفه لتصوير المذهب الحق عنده وبخاصة كتبه التي أسماها بالمضنونة ، إذ ليست كل مؤلفاته فى هذه الفترة تصلح لأن تقوم دليلا علي تصوير مذهبه الحق لأن الغزالي لم يتخل فى هذه الفترة أيضاً عن مذهب أهل السنة الذى نقله إليه أساتذته من الاشاعرة ، وهو نفسه يصرح بأنه مذهب الدولة التى نشأ بين أحضانها ومذهب المدارس التى درج فى حجراتها ، ومذهب الاستاذة الذين تعهدوه

بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره ، فإن بعض هذه المؤلفات هي مما ألفها الغزالي لغيره لا لنفسه

إذن فمذهبه الحق الذي يجب أن نلتمس آراءه فيه هو المذهب الصوفي والذي تزخر به كتبه المضنـون بها التي أودعها كما يقول خالص الحقيقة وصريح المعرفة ، وتلك هي المعرفة الصوفية والتي موضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة ، هذا فضلا عن مؤلفاته الكلامية التي صور فيها الحقيقة صوراً مختلفة على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك.

والغزالي بذلك قد سهل على الباحثين أن يفهموه فهما صحيحا . ولكن رغم ذلك لم يتخلص الكثير منهم من ربقة الهوى ، فنسبوه حينا إلى المذهب الفلسفي قائلا بقدم العالم وبالفيض، وأحيانا كثيرة إلى فرق المتكلمين جدليا لاهم له إلا نصره آرائه وآراء أسلافه وجهل بما عداها ، مقلداً غائصا في ظلمات التقليد ، محجوبا عن ضياء العقل والمعقول . بينما لذ لبعضهم أن ينسبوه إلى الصوفية الفلسفية قائلا بالاتحاد وبالحلول ، أو بنظرية اشراقية تقوم على القول بوحدة الوجود كالتي نراها عند ابن عربي (٦٢٨ هـ) .

ونحن نوضح ذلك بما يلقي ضوءا كافيا على مذهب كليهما . فالغزالي وإن قال بوحدة الوجود بمعناها السني أو بمعنى آخر قد خاض تجربة الفناء في التوحيد الذي هو ثمرة المعرفة الصوفية التي موضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله ، فلم ير إلا الله تعالى ، ولم يعرف غيره ، وعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله ، فلم ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله . فقد قام في الحقيقة بذلك فيما يسميه بعلم المكاشفة ، حول مشكلة الواحد والكثير .

وهى مشكلة ميتافيزيقية ، عالجتها الفلسفة اليونانية ، كما عالجها المشائون المسلمون . غير أن الغزالى قد سلك فى معالجة هذه المشكلة مسلكا إسلاميا سنيا يختلف فى جملته وتفصيله عن الأسلوب الذى اتبعه الفلاسفة فى علاجهم لهذه المشكلة .

فقد حاول أن يقدم لها حلا على أساس شعورى لا عقلى فى قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة إلى الأشياء . فيمكن أن ندرك الشىء الواحد على أنه كثير ، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد . فالوحدة عند الغزالى ليست وجودية وإنما شهودية ، إذ كل ما فى الوجود من الخالق والمخلوق له إعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبار من الاعتبارات واحد ، وباعتبارات أخر سواه كثير .

وهكذا كان الغزالى حريصا كل الحرص على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية فى التوحيد ، فانه لم ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه : ما ثم غير ، وإنما يجعل الوحدة التى تتم فى حال الشهود غير منافية للكثرة ، ويميز بين وجود الله ووجود العالم .

يقول نيكلسون مدافعا عن الغزالى وموضحا ما ارتأيناه من أن الغزالى قد أوصد بنظريته السنية فى التوحيد الباب أمام وحدة الوجود بالمعنى الصوفى الفلسفى : « أما الغزالى نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين ، لم تجرح من أجلها عقيدته فى الإسلام : الأولى تقديسه للشرع . والثانية وجهة نظره فى الألوهية ، فانه أوصد الباب فى وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة : ان الله تعالى ذات واحده مخالفه للحوادث ، وأنه بمقدار ما يتحقق فى النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية ، يكون إستعدادها

لمعرفة الله ، وأن العبد عبد والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر البته ».

ويشير الأستاذ ستيس أيضا الى حقيقة نظرية (الفنـــاء فى الله) عند الغزالى (Absption in God) ، فيذكر أن الغزالى ، فى هدوء فلسفى ، ينكر تفسير هذه التجربة على أنها تقتضى الوحده مع الله ويراها بالتأكيد متفقه مع الاثنينية (Dualism) ، ومذهبه فى الفناء ذو طابع سيكولوجى .

ويرى ستيس أن الوصف السيكولوجى (للفناء) لا يتقتضى من تلقاء نفسه أى نظره منطقية أو وجودية فى الوحده أو الكثرة ، لأن كلا النظريتين تتسق معه ... وهو - أى الغزالى - يذكر أن الفناء غيبة الوجود الفردى للذات فقط .

وبذلك يكون الغزالى قد أعطى تفسيرا (inter Pretation) لتجربة وحدة الوجود أو الفناء . مغايرا لتفسير البسطامي والحلاج ، مع أن التجربة واحده

ولكن الغزالى ، إن اختلف مع البسطامى والحلاج فى تفسيرهم الفلسفى للفناء ، فانه لم يختلف كثيرا مع ابن عربى فى نظريته فى وحـدة الوجـود (Pantheism) وهى التى تقوم عند الأخير على دعائم ذوقيه أساسا ، وهو يعبر عن مذهبه فى الوحده ، فيقول « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها » وهذا فى حسبا ننا لا يعبر عن اختلاف ابن عربى مع الغزالى فى القول بالوحده بمعناها السنى الاسلامى .

فهو وإن كان يؤمن فى نظريتـه فى الوجود بالفيض (emanation) ولا يؤمن بالخلق من العدم (Crestion ex nihilo) ويعنى بهذا الفيض أن

الله أبرز الأشياء من وجـود علمى الى وجـود عينى ، ويفسر الموجودات بـ « التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزال ولا يزل وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور » .

وهو وأن اقتضى مذهبه فى وحـدة الوجود عدم القول بالممكن فى مقابل الواجب ، أى الممكن بمعنى الموجود المتغير الحادث ، بل يقـــول بالأعيان الثابته الضرورية بذاتها بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل ، وهى ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بغيره ، أى هى التى يكون وجودها ضروريا بغيرها .

فاذا كانت نظرية ابن عربى فى وحـدة الوجود تقضى بكون الحقيقة الوجودية واحده فى جوهرها وذاتها ، متكثره بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات . إذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هى الحق ، وإذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق .

إذا كانت تلك هى نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود فاننا نقول بأنها لا تختلف مع ما قاله الغزالى فى تجربته فى « الفناء فى التوحيد » الا من حيث الصياغة التى صاغ بها كلا منهما نظريته .

نقول ذلك إذا ما نظرنا الى وحدة الوجود فقسمناها الى : وحدة فى المطلق ، ووحده فى الوجدان ، ووحده فى الكون أو الايجاد . والانسان يتصل بموجده ويتوحد بخالقه بالمعنى الأخير ، دون الأول والثانى ، وهو المعنى عند كليهما بوحدة الوجود . إذ أن وجود الانسان بهذا المعنى هو وجود الحق ووجود الحق هو وجوده، وذلك باعتبار الفارق بين الوجودين

فالانسان وجوده حادث ووجوده سبحانه قديم : والانسان موجود فى الزمان والمكان ووجود الله ليس فى زمان ولا مكان .

ومن هذه الزاوية كان الاتفاق بين الغزالى وابن عربى فى قولهما بوحده الوجود . فاذا كان الغزالى قد فرق بين الوحده والكثره فى الذات الالهيه تفرقه اعتبارية ، وكان معنى ذلك عنده أن الذات والصفات والأفعـــال الأسماء الإلهيه وحده واحدة لا تنفصل كل منها عن الاخرى ، فكان الـكل فى وحده . وإذا كان قد ميز بين وجود الله ووجود العالم بالمعنى النوعى .

واذا كان الغزالى قد قام بتنزهه البارى سبحانه عن التعلقات الجسمانية الحادثه فى الزمان والمكان من ناحيتين ناحيه العقل ، فى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » فقـال بأنه موجـه للعقول فى تجريدها الاشياء عن معانيها الجزئية ، وناحية الحس والخيال . فى قوله « وهو السميع البصير » إذ ندرك المسموعات والمبصرات عن طريق الحواس والمخيله .

وإذا كان الغزالى قد رفض تفسير كل من الحلاج والبسطامى للوحدة فى الوجود ، بالمعنى الحلولى أو الاتحادى ..... إذا كان ذلك هو ما ارتآه وما عناه الغزالى فى قوله بالفناء فى التوحيد ، أو بوحدة الوجود ، فهو عين ماارتآه ابن عربى فيما يتصل بنظريته فى وحدة الوجود ، والتى كان أول واضعيها فى التصوف الاسلامى ....

وقد آثرنا أن نفصل ذلك فى مقـــام خاتمتنا لهذا البحث ، واكتفينا بالاشاره اليه من ثناياه دونما تفصيل ، حرصا منا على عدم الخروج عن دائرة بحثنا اد أنه يتركز فى المقام الاول حول توضيح لآراء الغزالى من ناحية

نسبتها إلي المدرسة الأشعرية أما آراؤه التي تأثر فيها بمصارد غير اشعريه، والتي نحصرها في المؤثرات الصوفية السنيه ، فقد أفردنا لتوضيحها هذا المقام ...

وعسانا نكون بذلك قد ألقينا الضوء بصورة كافية وأمطنا الغطاء عن الحقيقه الصوفيه التي سطع بها موقف الغزالي ، ولسنا نقصر هذا القول على موضوع الصفات وحده دون غيره ، إذ أنه من الخطأ أن نفهم مذهب الغزالي في عمومه منفصلا عن نزعته الصوفيه ، تماما كما لا يمكننا فهمه بفصله عن نزعته الكلاميه الاشعرية .

نقول ذلك في محاولة من جانبنا لتأويل أرائه في هذا المجال . . وإذا كنا قد اختلفنا في هذه النقطه بالذات مع كل الذين تعرضوا لها بالدراسة ، فاننا لا نزعم أن هذه المحاوله من جانبنا هي وحدها الصحيحه دون غيرها ، ومن هنا اكتفينا بالتنبيه اليها في هذا المقام ، دون تطبيقها على أجزاء البحث .

فاذا تأكدت صحتها في المستقبل ، فان ذلك سيؤدى الى اعادة النظر في كثير من الأحكام المتعلقة بهذا الموضوع، وغيره من الموضوعات التي تزخر بها آراء الغزالي . . .

أرجو الله أن يوفقنا جميعا الي سبل السداد والرشاد ... واعوذ به من علم لا ينتفع به صاحبه ، ولا يفيد به غيره ...

[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

مصادر ومراجع الدراسة

أولا : المصادر والمراجع العربية :

١ - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - القاهرة (مواد : أشعرى الله - باقلانى - جوينى - زمان - سبب - غزالى - كلام)

٢ - ابن أبى الحديد [عز الدين] : شرح نهج البلاغة - دار الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩١١

٣ - ابن الاثير : الكامل - طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨

٤ - ابن تيمية [تقى الدين] : درء تناقض العقل والنقل - الجزء الاول ، القسم الاول - تحقيق د. محمد رشاد سالم ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧١

٥ - ابن تيمية [تقى الدين] : مجموعة الرسائل الكبرى - مكتبة السنة المحمدية القاهرة بدون تاريخ .

٦ - ابن تيمية [تقى الدين] : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول - طبعة بولاق القاهرة سنة ١٩٢٧

٧ - ابن الجوزى : تلبيس ابليس - نشرة وتعليق منير الدمشقى ، المطبعة المنيرية ، القاهرة - وبدون تاريخ .

٨ - ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل والأهواء - مكتبة السلام ، القاهرة بدون تاريخ .

٩ - ابن حنبل [الإمام أحمد] : الرد على الزنادقة والجهمية - من كتاب عقيدة السلف تحقيق د. النشار وعمار طالبى ، منشأة المعارف - ، اسكندرية ، سنة ١٩٧١ م .

١٠ - ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٤٨

١١ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافى - الطبعة الأولى ، لجنة البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ، طبعة أخرى ، دار النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧٩

١٢ - ابن رشد (القاضى محمد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - طبعة القاهرة سنة ١٨٩٥ ، طبعة أخرى ، مطبعة الشرق الإسلامية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٣ - ابن رشد (القاضى محمد) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة - تحقيق د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو ، القاهرة سنة ١٩٥٥، طبعة أخرى ، القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ، سنة ١٩١٠ م .

١٤ - ابن رشد (القاضى محمد) : ضميمه لمسألة العلم القديم - نشرة مولر ، ميونيخ سنة ١٨٥٩ ، طبعة أخرى ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٥ - ابن رشد (القاضى محمد) : تهافت التهافت - تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨١ ، طبعة أخرى سنة ١٩٠١

١٦ - ابن رشد (القاضى محمد) : تلخيص كتاب النفس لأرسطو - تحقيق د. أحمد فواد الاهوانى ، مكتبة النهضه المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٠

١٧ - ابن رشد (القاضى محمد) تلخيص كتاب الحس والمحسوس لأرسطو - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، القاهرة سنة ١٩٥٤

١٨ - ابن رشد (القاضى محمد) : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو - تحقيق د عثمان أمين ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ، طبعة أخرى تحقيق الأب موريس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٣٨ - ١٩٥٢

١٩ - ابن رشد (القاضى محمد) : تلخيص السماع الطبيعى لأرسطو - طبعة حيدر أباد الدكن ، سنة ١٩٤٧

٢٠ - ابن سينا : الشفاء - القسم الإلهى ، حـ ١ ، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد ، حـ ٢ تحقيق د. محمد يوسف موسى وسعيد زايد ، الإدارة العامة للثقافة . القاهرة ، سنة ١٩٦٠

٢١ - ابن سينا : النجاة فى الحكمة الطبيعية والمنطقية - القسم الإلهى ، نشرة الكردى ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨

٢٢ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات - شرح نصير الدين الطوبى ، القسم الإلهى - طبعة د. سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، دار المعارف سنة ١٩٥٨

٢٣ - ابن سينا : الرسالة العرشية - موجودة بدار الكتب ضمن (مجموعة فلسفية) [رمزاو] ، رقم ٣٣٢٩

٢٤ - ابن طفيل : حى بن يقظان - تحقيق د. أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٥٩

٢٥ - ابن عربى (محى الدين) الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يحيى ، مراجعة د. ابراهيم مذكور ، الهيئة العامة الكتاب ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٦ ـ ابن عربى (محى الدين) : فصوص الحكم ـ تحقيق د. أبو العلاء عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، طبعة أخرى شرح القاشانى ، القاهرة سنة ١٣٠٩

٢٧ ـ ابن قدامه (الفقيه الحنبلي) : لمعة الاعتقاد ـ مكتبة السنة المحمدية ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٨ ـ ابن نباته : شرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون ، طبعة القاهرة سنة ١٨٦١ .

٢٩ ـ ابن هشام : شذور الذهب ـ تحقيق الشيخ محمد محى الدين عبدالحميد ، الطبعة الخامسة ، القاهرة سنة ١٩٥١

٣٠ ـ أبو البركات (هبة الله على بن ملكا البغدادي) : المعتبر فى الحكمة ـ القسم الإلهى ، طبعة حيدر أباد الدكن سنة ٣٥٨ هـ

٣١ ـ أبو البقاء : الكليات ـ طبعة بولاق ، القاهرة ١٢٥٣ هـ

٣٢ ـ أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٤

٣٣ ـ أبو ريده (د. محمد عبد الهادى) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٤٦ م

٣٤ ـ أبو ريده (د. محمد عبد الهادى) : مقدمة كتاب مذهب الذره عند المسلمين ـ لبينيس الترجمة العربية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٤٦

٣٥ ـ أبو ريده (د. محمد عبد الهادى) : مقدمة التمهيد للباقلانى ـ طبعة القاهرة سنة ١٣٦٧

٣٦ ـ أبو ريده (د. محمد عبد الهادى) : تعليقات على كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ـ الترجمة العربية، الطبعة الثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنه ١٩٥٤

٣٧ ـ الأخطل (غويث بن غوث ـ الشاعر) : ديوان الأخطل ـ الطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٨٩١

٣٨ ـ إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ـ طبعة القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، تصحيح خير الدين الزركلى ، سنة ١٩٢٨ ، طبعة صبيح ـ القاهرة سنة ١٩٣٩

٣٩ ـ إقبال (د. محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ـ ترجمة عباس محمود العقاد ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٥

٤٠ ـ الاسفرايينى (أبوالمظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ـ نشرة زاهد الكوثرى ، مطبعة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥

٤١ ـ الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) : مقالات الإسلاميين ـ طبعة الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠

٤٢ ـ الأشعرى (أبو الحسن علي ابن اسماعيل) : الإبانة عن أصول الديانة ـ تحقيق د. فوقية حسين ، دار الأنصار، القاهرة سنة ١٩٧٧

٤٣ ـ الاشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ـ نشرة الأب ريتشارد مكارثى اليسوعى ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧ ، طبعة أخرى نشرة د. غرابه ، مكتبة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥

٤٤ - الاشعري (أبو الحسن على بن اسماعيل) رساله استحسان الخوض فى علم الكلام تحقيق الأب يسوعى - المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧ ، طبعة أخرى بحيدر أباد الدكن سنة ١٩٣٢ ، وقد نشرها نفس المحقق مع ترجمة انجليزية فى كتابه (مذهب الاشعرى الكلامى

The Theolcgy of Al-Ash, ari, Beyrcut 1953.

٤٥ - الآلوسى (د. حسام الدين) : حوار بين المتكلمين والفلاسفة - مطبعة الزهراء بغداد سنة ١٩٦٧

٤٦ - الآمدى (سيف الدين) أبكار الافكار فى أصول الدين - مخطوطة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بالجامعة العربية ، رقم ١ - ٢ [علم كلام].

٤٧ - الآمدى (سيف الدين) غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف - المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامى ، القاهرة سنة ٩٧١

٤٨ - الإهوانى (د. أحمد فؤاد) مقدمة الجزء الرابع من ظهر الاسلام للدكتور أحمد أمين حـ ٤ - مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٨٢

٤٩ - الاهوانى (د. أحمد فؤاد) مذاهب الإسلاميين للاشعرى - مقالة بمجلة تراث الانسانية - الجزء الخامس.

٥٠ - الاهوانى (د. أحمد فؤاد) الفلسفة الاسلامية - المؤسسة المصرية العامة ، للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٢

٥١ ـ الايجى (عضد الدين) : المواقف فى علم الكلام ـ مكتبة المتنبى ، القاهرة سنة ١٩٨٣ ، طبعه أخرى ، فى ثمانية أجزاء بشرح الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبى ، مطبعة السعادة، القاهرة سنة١٩٠٧، طبعة أخرى بشرح الجرجانى تحقيق د. محمد المهدى ، مكتبة الأزهر ، القاهرة سنة ١٩٧٦

٥٢ ـ الباجورى : حاشية على تحفة المريد على جوهرة التوحيد لابراهيم اللقانى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٣ ـ الباقلانى : (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب) ـ التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والقرامطة والخوارج ، تحقيق د. الخضيرى وأبو ريده ، القاهرة دارالفكر العربى ، سنة ١٩٤٧ ، طبعة أخرى بتحقيق الأب يسوعى ، المكتبة الشرقية ، بيروت سنة ١٩٥٧

٥٤ ـ الباقلانى (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب) : رسالة الحرة ـ تعليق زاهد الكوثرى ، مكتبة نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة سنة ١٩٥٠

٥٥ ـ الباقلانى (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب) : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ـ نشرة الأب يسوعى. طبعة بيروت سنة ١٣٧٧ هـ .

٥٦ ـ الباقلانى (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب) : إعجاز القرآن ـ تحقيق وتقديم السيد صقر ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٧٤ هـ .

٥٧ ـ البغدادى (عبد الظاهر بن طاهر) : أصول الدين ـ طبعة استانبول ، مطبعة الدولة ، سنة ١٩٢٨ م ـ سنه ١٣٤٦ هـ .

٥٨ - البغدادى (عبد القاهر بن طاهر) : الفرق بين الفرق ... تحقيق طـه عبدالرؤوف سعد ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، بدون تاريخ

٥٩ - البقرى (أبو العطا) : تفكير الغزالى الفلسفى ، القاهرة سنة ١٩٥٠

٦٠ - البهى (د. محمد) : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ... دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧

٦١ - البياضى : إشارات المرام من عبارات الإمام - نشرة يوسف عبدالرازق طبعة القاهرة سنة ١٣٦٨

٦٢ - البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد) : الآثار الباقيـة من القرون الخالية - نشرة المستشرق سخاو . ليبزج سنة ١٩٢٣

٦٣ - البيهقى (أبو بكر الحسين النيسابورى) : الأسماء والصفات - تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى، مطبعة السعادة، القاهرة سنة١٣٥٨

٦٤ - البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسابورى) : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - تصحيح عبد الله الغمارى ، دار العهد الجديد ، القاهرة سنة ١٩٥٩

٦٥ - التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية - طبعة محمود شاكر ، القاهرة سنة ١٣٣١ ، طبعة أخرى ، دار الطباعة العامرة استانبول ، بدون تاريخ .

٦٦ - التفتازانى (د. أبوالوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٩٧٩

٦٧ - التفتازانى (د. أبو الوفا) : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة سنة ١٩٥٧

٦٨ ـ التهانوني : كشاف اصطلاحات الفنون ـ طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢ ، طبعة أخرى تحقيق د. لطفى عبد البديع ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة سنة ١٩٦٣

٦٩ ـ التوحيدى (أبو حيان) . المقابسات ـ نشرة حسن السندوبى ، الطبعة الأولى ، المكتبة التجارية ، القاهرة سنة ١٩٢٩

٧٠ ـ الجامى (ملا عبد الرحمن) الدورة الفاخرة ـ ملحق بكتاب « أساس التقديس » الرازى ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة سنة ١٩٣٥

٧١ ـ الجر (د. خليل حنا الفاخورى) تاريخ الفلسفة العربية جزئين ، الطبعة الثانية ، دار الجيل ، بيروت سنة ١٩٨٢ ، الطبعة الاولى دار المعارف بيروت ، حـ ١ سنة ١٩٥٧ ، حـ ٢ سنة ١٩٥٨ .

٧٢ ـ الجرجانى (السيد شريف علي بن محمد) التعريفات ـ طبعة الحلبى ، القاهرة سنة ١٩٣٨ م ـ سنة ١٣٥٧ هـ .

٧٣ ـ الجرجانى (السيد الشريف علي بن محمد شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

٧٤ ـ الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم) دفع شبه التشبيه ، موجود بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٦٨٥

٧٥ ـ الجوزية (شمس الدين محمد بن أبى بكر بن القيم) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، تصحيح ومراجعة عبد الله بن حسن وابراهيم الشورى ، المطبعة المنيرية ، القاهرة سنة ١٣٥١ هـ.

٧٦ ـ الجوزيه (شمس الدين محمد بن أبى بكر بن القيم) إعلام الموقعين عن رب العالمين ، طبعة منير الدمشقى ، القاهرة . بدون تاريخ .

٧٧ ـ الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف) : الشامل فى أصول الدين ـ تحقيق على سامى النشار وآخرون ، منشأة المعارف ، اسكندرية سنة ١٩٦٩ ، طبعة أخرى نشرها هلموت كلوبفر ، جزء أول ، دار العـــرب للبستانى ، القاهرة سنة ١٩٦٠ سنة ١٩٦١ .

٧٨ ـ الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف) : لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين سلسلة تراثنا المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة سنة ١٠٦٥ .

٧٩ ـ الجوينى (أبو المعالى عبد الملك بن يوسف) : الارشاد إلى قطع الأدلة فى أصول الاعتقاد تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخر ، نشرة الخانجى القاهرة سنة ١٩٥٠ .

الجوينى (أبو المعالى عبدالملك بن يوسف): العقيدهالنظاميهفىالاركانالاسلامية تحقيق زاهد الكوثرى ، مطبعةالانوار، القاهرة سنة١٩٤٨

٨١ ـ الحصنى : ذيوع شبه من شبه ، طبعة الحلبى ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ

٨٢ ـ الحنفى (ابن أبى العز) : شرح العقيدة الطحاوية , تحقيق أحمد شاكر دار المعارف ، القاهرة سنة ١٣٧٣ هـ .

٨٣ ـ الخفاجى : أسرار الفصاحة ، طبعة الخانجى ، القاهرة ، بدون تاريخ

٨٤ ـ الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم ، طبعة المطبعة الشرقيه ، القاهرة ـ سنة ١٣٨٢ هـ .

٨٥ ـ الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق وتعليق د. نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

٨٦ – الدمشقى (ابن عساكر) تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الاشعرى ، تعليق وتقديم محمد زاهد الكوثرى ، نشرة القدسى ، مطبعة التوفيق ، دمشق ، سنة ١٣٤٧ ﻫ .

٨٧ – الدوانى (جلال الدين محمد بن أسعد) شرح العقـــائد العضوية وحاشيتى السيالكوتي ومحمد عبده ، الطبعة الأولى ، المطبعة الخيرية ، القاهرة سنة ١٣٢٢ ﻫ .

٨٨ – الذهبى (شمس الدين) : المنتقى من منهاج الاعتدال فى نقض كلام أهل الرفض والاعتزال ، المطبعة السلفية ، القاهرة بدون تاريخ .

٨٩ – الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : معالم أصول الدين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة بدون تاريخ .

٩٠ – الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين تحقيق د. علي سامى النشار ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنة ١٩٣٨ .

٩١ – الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : محصل أفـــكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، الطبعة الاولى المطبعه الحسنيه ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٩٢ – الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : أساس التقديس فى علم الكلام ، طبعة الحلبى ، القاهرة سنة ١٩٣٥ م - ١٣٥٤ ﻫ .

٩٣ – الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : لوامع البيان فى أسماء الله تعالى والصفات ، مكتبة الخانجي ، القاهرة سنة ١٣١٣ ﻫ

٩٤ ـ الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : المسائل الاربعين فى أصول الدين ، مكتبة الكليات الازهريه ، القاهرة ، بدون تاريخ.

٩٥ ـ السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن على) : طبقات الشافعيه الكبري دار المعرفه بيروت ، بدون تاريخ ، طبعه أخرى ، المطبعه الحسينيه بالقاهرة بدون تاريخ .

٩٦ ـ السنوسى (محمد بن يوسف) : المقدمه فى أصول الدين ، نشرة لوسياني بالجزائر مع ترجمه فرنسيه ـ سنه ١٩٠٨ .

٩٧ ـ الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ـ تحقيق عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة سنه ١٩٦٨ ، طبعه أخرى ، نشرة محمد سيد كيلانى ، القاهرة بدون تاريخ .

٩٨ ـ الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) نهاية الاقدام فى علم الكلام ، تصحيح جيوم ـ طبعة المثنى ببغداد ـ بدون تاريخ .

٩٩ ـ الصابونى : عقيدة السلف ، موجود بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٨١٣ ، توحيد .

١٠٠ ـ الطحاوى (أبو جعفر) : العقيدة السلفيه ، شرح صـــدر الدين الحنفى ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

١٠١ ـ الطوسى (نصير الدين) : شرح المحصل للرازي ، المكتبه الحسنيه ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

١٠٢ ـ العراقى (د. محمد عاطف) : الفلسفة الاسلامية . سلسله كتابك ـ العدد ٥٥ ، دار المعارف ، القاهرة ـ سنة ١٩٧٨ .

١٠٣ ـ العراقى « د. محمد عاطف العراقى » المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ الطبعة الاولى ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ .

١٠٤ ـ العراقى « د. محمد عاطف » . تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية الطبعه الرابعه ـ دار المعارف ـ القاهرة سنه ١٩٧٩ .

١٠٥ ـ العراقى « د. محمد عاطف » النزعة العقليه فى فلسفة ابن رشد ـ الطبعه الثالثه ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٢ .

١٠٦ ـ العراقى « د. محمد عاطف » : مذاهب فلاسفه المشرق ـ الطبعه السابعه ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ .

١٠٧ ـ العراقى « د. محمد عاطف » . الفلسفه الطبيعيه عند ابن سينا ـ الطبعه الاولى ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٩ .

١٠٨ ـ العراقى « د. محمد عاطف » : ثورة العقل فى الفلسفة العربيه ـ الطبعه الرابعه دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٧ .

١٠٩ ـ العراقى « د. محمد عاطف » : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٨٠ .

١١٠ ـ العراقى « د. محمد عاطف » : مشكلة العلم الإلهى فى الفكر الإسلامى مقالة بمجلة الفكر الإسلامي ، بيروت ، العدد الخامس والسادس من السنة الثانية سنة ١٩٧١ .

١١١ ـ الغرابى « الشيخ على » : أبو الهزيل العلاف ـ دار الفكر الحديث القاهرة سنة ١٩٥٤ .

١١٢ ـ الغزالى « أبو حامد » : معيار العلم ـ طبعة الكردى ـ مطبعة كردستان القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

١١٣ – الغزالى (أبو حامد) : روضة الطالبين وعمدة السالكين – ضمن مجموعة الرسائل الفرائد – طبعة الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١١٤ – الغزالى (أبو حامد) : جواهر القرآن – طبعة الجندى ، القاهرة ١٩٦٤ سنة . طبعة أخرى – المكتبة التجارية ، القاهرة سنة ١٩٣٣ .

١١٥ – الغزالى [أبو حامد] : احياء علوم الدين – أربع مجلدات – دار احياء الكتب العربية – القاهرة ، بدون تاريخ ، طبعة أخرى – دار الشعب ، القاهرة

١١٦ – الغزالى [ابو حامد] : الاقتصاد في الاعتقاد – نشرة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٢ ، طبعة أخرى – مكتبة الحسين التجارية الطبعة الاولى ، القاهرة .

١١٧ – الغزالى « ابو حامد » : الاربعين فى أصول الدين – دار الآفات ، بيروت بدون تاريخ .

١١٨ – الغزالى « ابو حامد » : المقصد الاسنى فى شرح اسماء الله الحسنى – تحقيق د. فضلة شحاده – بيروت ، دار المشرق .

١١٩ – الغزالى « ابو حامد » : المستصفى من علم الأصول – جزءان سنة ١٣٢٢ ، ١٣٢٤ الطبعة الاولى – مطبعة بولاق ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٢٠ – الغزالى « ابو حامد » : الجام العوامل عن علم الكلام – نشرة الجندى القاهرة سنة ١٩٧٠ ، طبعة أخرى ، القاهرة سنة ١٩٠٤ .

١٢١ ـ الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ـ تحقيق د. سليمان دنيا ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥

١٢٢ ـ الغزالى (أبوحامد) : مشكاه الأنوار ـ تحقيق د. أبو العلا عفيفى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة سنه ١٩٦٤

١٢٣ ـ الغزالى (أبوحامد) ميزان العمل ـ طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٣

١٢٤ ـ الغزالى ـ أبوحامد) : المضنون به على غير أهله ـ طبعة الجندى ، القاهرة سنة ١٩٧٠

١٢٥ ـ الغزالي (أبوحامد) الأجوبة الغزالية فى المسائل الأخروية « المضنون الصغير » طبعة الجندي ، القاهرة سنة ١٩٧٠

١٢٦ ـ الغزالى (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة ـ تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٣ ، طبعة أخرى ، الطبعة الثانية المطبعة المحمودية التجارية ، القاهرة سنة ١٩٣٦

١٢٧ ـ الغزالي (أبوحامد) : المنقذ من الضلال ـ تحقيق د. عبد الحليم محمود الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة سنه ٩٥٥

١٢٨ ـ الغزالي (أبوحامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ـ تحقيق د. سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، دار إحياء الكتب العربية القاهرة سنه ١٩٦١

١٢٩ ـ الغزالى (أبوحامد) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، مطبعة الاستقامة القاهرة ، بدون تاريخ .

١٣٠ ـ الغزالى (أبو حامد) : قانون التأويل ـ المطبعة المحمودية ، القاهرة بدون تاريخ .

١٣١ الغزالي (أبوحامد) : محك النظر في المنطق ـ طبعة القاهرة

١٣٢ ـ الفارابى (أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة ـ المكتبة الحسينية ، القاهرة سنة ١٩٤٨

١٣٣ ـ الفارابى (أبو نصر) : عيون المسائل ـ مطبعة السعادة ، القاهرة سنه ١٩٠٧ .

١٣٤ ـ الفارابى (أبو نصر): السياسة المدنية الملقب بـ «مبادىء الموجودات» تحقيق د. فوزى مترى نجار ، المطبعه الكاثوليكية ، بيروت سنه ١٩٦٤ .

١٣٥ ـ الفارابى (أبو نصر) : فصوص الحكم — الطبعة الأولى ، القاهرة سنه ١٩٠٧ .

١٣٦ ـ الفارابى (أبو نصر) : الثمرة المرضية فى المسائل الفارابية ـ تحقيق فريدرخ ديتريش ، طبعة ليدن سنة ١٨٨٩ .

١٢٧ ـ الفيروزابادى (مجد الدين محمد بن يعقوب) : القاموس المحيط — المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٩١١

١٣٨ ـ الكندى (أبو يوسف يعقوب بن اسحق) : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ـ تحقيق د. أبوريده ، ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، طبعة أخرى تحقيق د. أهوانى ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة سنه ١٩٤٨

١٢٩ ـ الكوثرى (الشيخ محمد بن زاهد) : تعليقات على كتاب الأسماء والصفات ـ للبيهقى ، القاهرة سنة ١٣٥٨

١٤٠ ـ الكوثرى (الشيخ محمد بن زاهد) : حاشية على « التبصير فى الدين » للاسفراييني ، طبعة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٥٥

١٤١ ـ الكوثرى (الشيخ محمد بن زاهد) تعليقه على «رسالة الحرة» للباقلانى
مكتبة نشر الثقافة ، القاهرة ١٩٥٠

١٤٢ ـ المرتضى (السيد) : تبصرة العوام فى معرفة مقالات الإنام ـ طبعة
طهران سنة ١٣١٣ هـ.

١٤٣ ـ المقريزى (احمد بن على بن عبد القادر) : الخطط المقريزية ، مطبعه
النيل ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ.

١٤٤ ـ الملطى (أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن) . التنبيه والرد على
أهل الأهواء والبدع ، طبعة مكتبة المعارف ، بيروت سنة
١٢٨٨ هـ ـ سنة ١٩٦٨ م .

١٤٥ ـ المكلاتى (ابن الحجاج يوسف بن محمد) : كتاب لباب العقول فى
الرد على الفلاسفة فى علم الأصول ، تحقيق د. فوقية حسين
دار الانتصار ، الطبعة الاولى ، القاهرة سنة ١٩٧٧

١٤٦ ـ النشار [د. على سامى] : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد
المسلمين للمنطق الارسطاطاليسى ، الطبعة الأولى ، دار
الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٤٧

١٤٧ ـ النشار [د. على سامى] : نشأة الفكر الإسلامى ـ دار المعارف
القاهرة سنة ١٩٦٥ ، الطبعة الثالثة حـ١ ، حـ٢ الطبعة الثانية
دار المعارف ، سنة ١٩٦٤

١٤٨ ـ الهمدانى : فرق وطبقات المعتزلة ـ تحقيق د. على سامى النشار وعصام
الدين محمد علي ، ١٩٧٢

١٤٩ ـ اليازجي (د. كمال وآخر) : أعلام الفلسفة العربية ـ طبعة بيروت
سنة ١٩٥٧

١٥٠ – اليسوعي [الأب ريتشارد] : مقدمة التمهيد للباقلانى — طبعة بيروت سنة ١٩٥٧

١٥١ – أشباخ [يوسف] : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٨

١٥٢ – أمين [د أحمد] : ظهر الإسلام — أربعة أجزاء ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٨٢

١٥٣ – بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى – ترجمة د. حسين مؤنس ، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥

١٥٤ – بدوى [د. عبد الرحمن] مؤلفات الغزالى — الطبعة الثانية ، وكالة المطبوعات الكويت ، سنه ١٩٧٧

١٥٥ – بدوى [د. عبد الرحمن]: أفلوطين عند العرب – مكتبه النهضة المصرية القاهرة سنه ١٩٥٥

١٥٦ – بدوى [د. عبد الرحمن] : مذاهب الإسلاميين – جزأين ، دار العلم للملايين ، بيروت سنه ١٩٧١

١٥٧ – بدوى [د. عبد الرحمن] التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية – دراسات لبعض المستشرقين ، القاهرة سنه ١٩٤٦

١٥٨ – بدى [د. عبد الرحمن] : بحث عن الغزالى ومصادره اليونانيه – من مهرجان الغزالي بدمشق – نشرة المجلس الأعلى للآداب ، طبعة القاهرة ، سنه ١٩٦٢ م – سنه ١٣٨١ هـ .

١٥٩ – بدوى (د. عبد الرحمن): أرسطو عند العرب – ج ١ تحقيق د. بدوى الطبعة الاولى ، مكتبه النهضه ، القاهرة سنه ١٩٥٧

١٦٠ – برقلس : حجج برقلس على قدم العالم – تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب « الافلاطونية المحدثة عند العرب » مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥

١٦١ – بيريتزل « أتو » : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين فى الاسلام – ترجمة د. أبوريده ، ضمان كتاب « مذهب الذرة عند المسلمين » لبينيس ، مكتبة النهضه المصرية ، القاهرة سنه ١٩٤٦

١٦٢ – بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين – الترجمة العربية للدكتور عبد الهادى أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية ، القـــاهرة سنة ١٩٤٦

١٦٣ – جبر « د. فريد » : فى معجم الغزالى – منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، سنة ١٩٧٠

١٦٤ – جواد « مصطفى » : بحث عن الغزالي من مهرجان الغزالي بدمشق ، طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢

١٦٥ – جوتيــه « ليون » : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية – ترجمة د. محمد يوسف موسى ، دار الكتاب الأهلية ، القاهرة : الطبعة الاولى سنه ١٩٤٥

١٦٦ – جولد تسيهر « أجناس » : العقيدة والشريعة فى الإسلام – ترجمة الدكتور / محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ، عبد العزيز عبد الحق ، دار الكتاب المصرى ، الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٤٦

١٦٧ ـ حسان بن ثابت (شاعر الرسول) : ديوان حسان بن ثابت ـ دار صادر ، بيروت سنة ١٩٦١ .

١٦٨ ـ دنيا (د. سليمان) : مقدمة كتاب (تهافت الفلاسفه) للغزالى — الطبعة السادسه ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٨٠ .

١٦٩ ـ دنيا (د. سليمان) : تاريخ الفلسفه فى الإسلام ـ ترجمه د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، الطبعة الثالثه .. لجنة التأليف والترجمه والنشر ، القاهرة سنة ١٩٥٤ .

١٧٠ ـ دنيا (د. سليمان) : التفكير الفلسفى فى الإسلام ـ مكتبة الخانجى ، القاهرة سنة ١٩٦٧ .

١٧١ ـ دى بور : مادة (سبب) بدائرة المعارف الإسلامية ـ ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، مجلد ١١ ـ عدد ٦ من الطبعة القديمة

١٧٢ ـ دى بور : مادة (زمان) بدائرة المعارف الإسلامية ـ ترجمة د. أبو ريده ، مجلد ١٠ ـ عدد ١٠

١٧٣ ـ دى فو (كارا) : الغزالى ـ ترجمة عادل زعيتر ، مراجعة محمد عبد الغنى حسن ، دار أحياء الكتب العربيه ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .

٧٤ ـ زاده (خوجه) : تهافت الفلاسفه ـ المطبعه الاعلاميه ـ القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .

١٧٥ ـ زاده (طاش كبرى عصام الدين أحمد بن مصطفى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة الطبعه الأولى ، جزء١ سنة ٣٢٨ هـ ، سنة ١٣٢٩ . حيدر أباد الدكن .

١٧٦ ـ زويمر : الغواص واللالىء ـ النسخة العربيه ـ مطبعة النيل المسيحيه ، القاهرة سنة ١٩٢٣ .

١٧٧ ـ سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفيه .. نسخه مصوره بمكتبة جامعة القاهره فى مجلدين .

١٧٨ ـ شيخ الأرض (تيسير) : الغزالى ـ ذار الشروق الجديد ـ بيروت سنة ١٩٦٠ .

١٧٩ ـ صبحى (د. أحمد محمود) : فى علم الكلام .. جزئين ، الطبعةالأولى ـ دار الكتب الجامعيه ، اسكندرية سنة ١٩٧٦ ،الطبعهالثانيه، دار المعرفه الجامعيه ، اسكندريه سنة ١٩٧٢ ، الطبعة الثالثه ، مؤسسة الثقافه الجامعيه ، اسكندريه سنة ١٩٧٨ . الطبعة الرابعه ، مؤسسة الثقافه الجامعيه ، اسكندرية سنة ١٩٨٢ .

١٨٠ ـ صليبا (د. جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا ـ مطبوعات المكتبه الكبرى للتأليف والنشر بدمشق ـ الطبعة الثالثه سنة ١٩٥١ .

١٨١ ـ صليبا (د. جميل) : تاريخ الفلسفه العربيه ـ دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت سنة ١٩٨١ .

١٨٢ ـ صليبا (د. جميل) : المعجم الفلسفى ـ جزءان ، دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت ، سنة ١٩٨٣ .

١٨٣ ـ عبده (الامام محمد) : حاشيه على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضديه .. الطبعه الأولى ، المطبعه الخيريه القاهره سنه ١٣٢٢ .

١٨٤ – عبده الامام (محمد) : رسالة التوحيد – نشر الشيخ رشيد رضا ، دار المعارف القاهره سنة ١٩٧٧ .

١٨٥ – عثمان (د. عبد الكريم) سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه – دار الفكر دمشق ، بدون تاريخ .

١٨٦ – عبد الباقى [فؤاد] : المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الشعب ، العدد رقم ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٧٨ ، سنة ١٩٦٧ .

٨٧ – عبد الجبار [القاضى المعتزلى] : شرح الأصول الخمسه – تحقيق د عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه – القاهرة – سنة ١٩٦٥

١٨٨ – عبد الجبار [القاضى المعتزلى] : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – نشرة المجلس الأعلى للثقافه والعلوم الاجتماعيه – القاهرة .

١٨٩ – عبد الرازق « الاستاذ الشيخ مصطفى » : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلاميه – دار النهضه المصريه – القاهرة سنة ١٩٦٦ – الطبعه الثالثه .

١٩٠ – عفيفى « د. أبو العلا » : نهاية الاقدام فى علم الكلام – مقالة بمهرجان الغزالى بدمشق ، نشرة المجلس الاعلى للثقافه ، القاهره سنة ١٩٦١

١٩١ – عفيفى « د. أبو العلا » . نظريات الاسلاميين فى الكلمه The Logas بحث بمجلة كلية الآداب – جامعة القاهره ، مجلد ٢ ، جزء نشرة المعهد العلمى الفرنسى ، القاهرة ، سنة ١٩٣٤ .

١٩٢ – عفيفى « د. أبو العلا » : مقدمة رسالة « مشكلة الانوار » للغزالى – الهيئه العامه للكتاب ، بيروت سنة ١٩٦٤

١٨٤ – عبده الامام (محمد) : رسالة التوحيد – نشر الشيخ رشيد رضا ، دار المعارف القاهره سنة ١٩٧٧ .

١٨٥ – عثمان (د. عبد الكريم) : سيرة الغزالى وأقوال المتقدمين فيه – دار الفكر دمشق ، بدون تاريخ .

١٨٦ – عبد الباقى [فؤاد] : المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الشعب ، العدد رقم ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٧٨ ، سنة ١٩٦٧ .

١٨٧ – عبد الجبار [القاضى المعتزلى] : شرح الأصول الخمسه – تحقيق د عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه – القاهرة – سنة ١٩٦٥

١٨٨ – عبد الجبار [القاضى المعتزلى] : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – نشرة المجلس الأعلى للثقافه والعلوم الاجتماعيه – القاهرة .

١٨٩ – عبد الرازق « الاستاذ الشيخ مصطفى » : تمهيد لتاريخ الفلسفه الإسلاميه – دار النهضه المصريه – القاهرة سنة ١٩٦٦ – الطبعه الثالثه .

١٩٠ – عفيفى « د. أبو العلا » : نهاية الاقدام فى علم الكلام – مقالة بمهرجان الغزالى بدمشق ، نشرة المجلس الاعلى للثقافه ، القاهره سنة ١٩٦١

١٩١ – عفيفى « د. أبو العلا » . نظريات الاسلاميين فى الكلمه The Logas بحث بمجلة كلية الآداب – جامعة القاهره ، مجلد ٢ ، جزء نشرة المعهد العلمى الفرنسى ، القاهرة ، سنة ١٩٣٤ .

١٩٢ – عفيفى « د. أبو العلا » : مقدمة رسالة « مشكلة الانوار » للغزالى – الهيئه العامه للكتاب ، بيروت سنة ١٩٦٤

١٩٣ ـ غرابه م « د. حموده » : مقدمة كتاب «اللمع » للأشعرى ـ طبعة القاهره سنة ١٣٧٤ .

١٩٤ ـ غرابة « د. حموده » : الأشعرى ـ مطبعة الرسالة ، القاهره ، سنة ١٩٥٣

١٩٥ ـ قاسم « د. محمود » : جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته ـ مكتبة، الانجلو ، القاهره ، بدون تاريخ .

١٩٦ ـ قاسم « د. محمود » : مقدمة كتاب « مناهج الأدلة » لابن رشد ـ مكتبة الانجلو ، القاهره سنة ١٩٦٤

١٩٧ ـ قنواتى « الأب الدكتور / جورج شحاته ـ لويس جارديه » : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحيه ـ ترجمـــة د. صبحي الصالح ود. فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٦٩

١٩٨ ـ كرم « د. يوسف » : العقل والوجـــود ـ الطبعه الاولي ، دار المعارف القاهره سنة ١٩٥٩

١٩٩ ـ محمود « د. زكي نجيب » : العقل ودوره فى مذهب أهل السنه مقالة بمجلة الهلال ـ العدد الحادىعشر، سنة ١٩٨٥

٢٠٠ ـ محمود « د. فوقيه حسين » : مقدمة كتاب «الابانه» للأشعرى ـ دار الانصار القاهره سنة ١٩٧٧

٢٠١ ـ محمود « د فوقيه حسين » : الجوينى أمـام الحرمين ـ سلسلة اعلام العرب العدد ٤٠ ـ الدار القوميه للطباعه والنشر ، القاهره سنة ١٩٦٤

٢٠٢ ـ مختار « د. سهير » : التجسيم عند المسلمين ـ طبعة السكندريه سنة ١٩٧

٢٠٣ ـ مدكور « د ابراهيم بيومى » : فى الفلسفه الاسـلاميه منهج وتطبيقه ـ جزئين ، دار المعارف ، القاهره سنة ١٩٨٣ الطبعه الثالثه

٢٠٤ — موسى « د. جلال » : نشأة الاشعريه وتطورها ـ دار الكتاب ، اللبنانى ، بيروت سنه ١٩٨٢

٢٠٥ — موسى « د. محمد يوسف » : بين الدين والفلسفه فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ـ الطبعه الاولى ، دار المعارف ، القاهره سنه ١٩٥٩

٢٠٦ — نيكلسون : فى التصوف الإسلامى ـ ترجمة د أبو العلا عفيفى ، القاهره سنة ١٩٤٣

٢٠٧ — هويدى «د. يحي» : دراسات فى علم الكلام والفلسفه الإسلاميه دار الثقافه القاهره ، سنة ١٩٧٩

٢٠٨ — هويدى « د. يحي » : مقدمه فى الفلسفة العامه ـ الطبعة الثانيه ، دار الثقافه القاهره سنة ١٩٧٤

٢٠٩ — هويدى « د. يحي » : تاريخ فلسفة الاسلام فى القاره الافريقيه ـ طبعه القاهره سنه ١٩٦٩

ثانيا : المصادر الأجنبية :

1 — Affifi (A·E·)· The Mystical Philospphy of Muhy-d Din Ibn al-a Arabi, Cambrige University 1930·

2 — Allard : Le Problem des Attributs Divins dans la Doctrine d'Al - Ash'ari et de ses Premiers Grand's Disiples, Beyrcut 1975·

3 – Arnold : Art (Al-Ash'ari) in Encyclcpedia of Religion and Ethics, Vol· 2.

4 – Corbin (Henri) : Histoire de la Philosophie Islamique. Paris 1964.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب ، قام بها نصير مروة وحسن قبيصى ، وراجعها وقدم لها الامام موسى الصدر والامير عارف تامر - بيروت سنة ١٩٦٦..

5 – De Beer (T·J·) . Art (Muslim Philosophy) in Encylopedia of Isiam, Vol· 9.

6 – Descarte : Re' Ponses aux sizie' mes objectious.

7 — Dugat (G.) : Histoire des Philosophie et des Theologiens Musulmans , Paris 1878.

8 – Encyolopedlia of Islam : Art (Al-Ghazali) Vol· 1·

9 — Endyolopedia of Religion and Ethics : New York 1937.

10 – Fakhry (Majid) : A· History of Islamic Philosophy.

11 – Fakhry (Majid) : Islamio Occasionalism and its Critique by Averroes and Acquinas, London 1958.

12 – Horten (Max) : Art (Baqilani) in Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 2.

13 – Macdonald: Development of Muslim Theology, New-York, 1903.

14 – Maqdisi (G.) : Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religions.

15 – Maurice Bouyges et Michel Allard : Essai de Chronologie de ceuvres de Al-Ghazali, Beyrouth 1959.

16 – Nicholson · Studies in Islamic Mysticism.

17 — O'leary (De Lacy) : Arabic thought and its Place History, Fourth Edition 1958.

للكتاب ترجمة عربية قام بها د. تمام حسن وراجعها د. مصطفى حلمي — وزارة الثقافة — القاهرة سنة ١٩٦٢ .

18 – Radhakrishran : History of Philosophy Eastern and Western, London 1992.

19 — Renan : Averrose et l'Averroisme, Paris 1949.

20 – Sell (Edward), B.D., D.D., M.A.R.S.: Art God (Muslim) in Encyclopedia of Religions and Ethics, Vol. 6.

21 – Sharif (M.M.) : A. History of Muslim Philosophy, Philosophy, Philosophical Congress, Pahistan 1966.

22 — Stace (W.T.) : Mysticism and Philosophy.

23 — Tritton : Muslim Theology, London 1947.

24 — Vaux (Carra De) : Ghazali, 1902.

25 — Vaux (Carra De) : Les Penseurs de l'Islam, Paris 1920.

26 — Walzar (R.R.) . Art (Arabic Philosophy) in Encyclopedia Britanica. Vol. II, London 1964.

27 — Watt (Montgomry) : Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948.

28 — Wensinck (A.J.) : The Muslim Creed, Cambridge, London.

* * *

فهرس

الموضوع | الصفحة

شكر وتقدير ١

تقديم ٣

المقدمة ٩

الفصل الأول

الذات الالهية بين الغزالي والمتكلمين

أولا : اثبات الغزالي قدم البارى وبقاءه ورده على المعتزلة

أ - اثبات الاشاعرة ٣١

ب - اثبات الغزالي ويتضمن : ٥٦

« أ » اثبات قدم البارى ٥٦

« ب » اثبات بقاءه ويشمل : ٦٠

١ - ماثبت قدمه استحال عدمه ٦١

٢ - رده على المعتزلة القائلون بشيئية المعدوم ٦٢

ثانيا : مشكلة التنزيه بين الغزالي والمعتزلة

١ - الجسمية ٦٦

٢ - الجهة ١١٩

٣ - الرؤية ١٥٩

ثالثا : وحدانية الله بين الغزالي والفلاسفة

١ - اثبات الاشاعرة واحدانيه الله ٢٠٧

٢ ـ اثبات الغزالي الوحدانية ٢٣٢
٣ ـ نقد الغزالي للفلاسفة وموقفه منهم ٢٤١
٤ ـ نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الغزالي والاشاعره ٢٤٨
٥ ـ نظرية نقدية . ٢٥٤

الفصل الثانى

صفة القدرة عند الغزالي وفي التراث الاشعرى

أولا . اثبات الاشاعرة كونه تعالى قادرا وردهم على المعتزلة ٢٦١
ثانيا . اثبات الغزالي صفة القدرة له تعالى ٢٨٥
١ ـ اثباته كونه تعالى قادرا ٢٨٥
٢ ـ اثبات الغزالي عموم تعلق القدرة الالهية ٢٨٦
٣ ـ قوله بمقدور بين قادرين خلافا للمعتزلة ٢٨٧
٤ ـ ابطاله التولد ورده على المعتزلة ٢٩٠
٥ ـ مذهب الغزالي فى السببيه ورده على الفلاسفة ٢٩١
ثالثا . نقد ابن رشد للغزالي والاشاعرة ٣٠٠
رابعا . نظرة نقدية ٣٠٣

الفصل الثالث

صفة الحياة والسمع والبصر عند الغزالي

وتأثره بالاشاعرة

أولا . استدلال الغزالي على كون البارى حيا باثبات علمه وقدرته ٣٠٧
ثانيا . موقف الغزالى من المعتزلة ٣٠٩

ثالثا . اثبات الغزالى كون البارى سميعا بصيرا
١ — الخالق أكمل من المخلوق ٣١٩
٢ — رد الغزالى على المعتزلة والفلاسفة ٣٢١
رابعا : الجذور الأشعرية لاثبات الغزالى السمع والبصر والحياة
للبارى ومدى متابعته للاتجاه الاشعرى ٣٢٩
خامسا نقد ابن رشد للغزالى والأشاعرة ٢٣٣
سادسا : نظرة نقدية ٣٣٧

الفصل الرابع

صفة الارادة الإلهية والعلم الإلهى
عند الغزالى وأصولهما الأشعرية

أولا : إثبات الغزالى كون البارى تعالى مريداً لأفعاله ٣٤
ثانيا : اثبات إمكان صدور حادث عن قديم ورده على الفلاسفة ٣٤٤
ثالثا إثبات الغزالى عموم تعلق الارادة الإلهية خلافا للمعتزلة ٣٥١
خابعا : اثباته كون البارى مريدا بارادة ٣٦٧
رامسا : اثباته عموم تعلق العلم الإلهى ٣٧١
سادسا : رد الغزالى على الفلاسفة ٣٧٤
سابعا . الاصول الاشعرية لاثبات الغزالى علم البارى وإرادته
ومدى متابعته للمذهب الاشعرى ٣٨٦
ثامنا . نقد ابن رشد للغزالى والاشاعرة ٤٢٥
تاسعا . نظرة نقدية ٤٣٨

الفصل الخامس

صفة الكلام عند الغزالي وفي التراث الاشعرى

أولا . اثبات الغزالي كون البارى متكلما بالكلام النفسى ورده على الفلاسفة والكرامية ٤٤٥

ثانيا . اثباته الكلام النفسى معنى زائد على العلم والاراده خلافا للفلاسفة ٤٦٢

ثالثا . اثبات الغزالي قدم الكلام النفسى ووحدته وقيامه بذات البارى خلافا للمعتزلة ٤٦٦

رابعا . اثباته أن القرآن كلام الله غير مخلوق ورده على المعتزلة ٤٨٢

خامسا : الأصول الفكرية الاشعرية فى بحث الغزالي لصفة الكلام ٤٩٥

سادسا : الموقف الاشعري كما يراه ابن تيمية بمنظور نقدى ٥٣١

الفصل السادس

العلاقة بين الذات والصفات عند الغزالي ومدى تأثره بأئمه الاشاعرة

أولا . حقيقة التوحيد بين الذات والصفات والتمييز بين الذات والصفات وموقف الغزالي من المعتزلة والفلاسفة

١ ـ تمهيد ٥٣٧

٢ ـ موقف الغزالي ٥٧٣

« أ » صفات المعانى زائدة على الذات قائمة بها قديمه ٥٧٣

« ب » صفاته تعالى ليست هى الذات ولا غير الذات ٥٩٣

ثانيا : مدى متابعة الغزالى للمدرسة الاشعرية ٦١٣

ثالثا . الموقف الاشعرى برؤى نقديه ٦٤٢

الخاتمة : ٦٥٠

ومصادر ومراجع الدراسة

أولا : المصادر والمراجع العربية ٦٥٩

ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية ٣٨٣

نبذة عن المؤلفة

ولدت فاطمه أحمد رفعت محمد بالاسكندرية فى ٦ / ٤ / ١٩٥٨

تدرجت فى مراحل التعليم إلى أن التحقت بكلية الآداب .

حصلت على ليسانس آداب سنة ١٩٨٠

حصلت على دبلوم معهد الدراسات العليا الإسلامية نظام سنتين بتقدير جيد جداً .

وفى نفس المعهد سجلت رسالة لنيل درجة الماجستير ونجحت فى تمهيدى بجيد جداً وأتمت البحث والذى هو الآن بين أيدينا ككتاب .

وتوفيت فى ١٩٨٦/٢/١١ وهى تتأهب للمناقشة ونيل درجة الماجستير رحمها الله وأثابها .